

المنظمة العربية للترجمة

ماكس فيبر

مقالات في سوسيولوجيا الدين الثقافة البروتستانتية

ترجمة

منير الفندري

أعمال ماكس فيبر (6)

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

مكتبة
مؤمن قریش

مركز الدراسات والبحوث
الاسلامية والدراسات
الاجتماعية

مقالات

في سوسيولوجيا الدين

الثقافة البروتستانتية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

هدى مقنص (منسقة)

سمية الجراح

رجاء مكي

صالح أبو إصبع

الأب بولس وهبه

المنظمة العربية للترجمة

ماكس فيبر

مقالات في سوسيولوجيا الدين الثقافة البروتستانتية

ترجمة

منير الضندري

مراجعة

فضل الله العميري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
فيبر، ماكس

مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية/ ماكس فيبر؛ ترجمة منير
الفندري؛ مراجعة فضل الله العميري.

287 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-614-434-076-9

1. الاجتماع، علم. 2. الدين. أ. العنوان. ب. الفندري، منير (مترجم).
 - ج. العميري، فضل الله (مراجع). د. السلسلة.
- 300

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تبناها المنظمة العربية للترجمة"

Weber, Max

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

© 1922-1923 Mohr Siebeck, Tübingen.

©جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة



بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 113-5996

الحمراء - بيروت 1103 2090 - لبنان

هاتف: 753031 - 753024 / فاكس: (9611) 753032

e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113

الحمراء - بيروت 2034 2407 - لبنان

تلفون: 750084 - 750085 - (9611) 750086

برقياً: "مرعبي" - بيروت / فاكس: (9611) 750088

e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2015



المحتويات

7 مقدمة المترجم
15 توطئة
	ماكس فيبر
	الاخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية
33 القسم الأول: طرح المسألة
35 الفصل الأول: الوضع الطائفي والتركيب الاجتماعي
47 الفصل الثاني : "العقلية" الرأسمالية
 الفصل الثالث : مفهوم المهنة عند لوثر -
79 غاية البحث
	القسم الثاني: أخلاقيات المهنة
101 في البروتستانتية التقشفية
103 الفصل الرابع: الأسس الدينية للتقشف الديوي
181 الفصل الخامس: التقشف والعقلية الرأسمالية

القسم الثالث: الطوائف البروتستانتية

223	وعقلية الرأسمالية.....
255	ثبت بأسماء الأعلام.....
269	الثبت التعريفي.....
277	ثبت المصطلحات.....
283	الفهرس.....

مقدمة المترجم

من نافلة القول إن العالم الألماني ماكس فيبر (1864-1920) يعدّ من أبرز أعلام علوم الاجتماع الحديثة ومن أهم مؤسسي نظرياتها ومحددي مفاهيمها، ولاسيما في فروع منها ترتبط بميادين الاقتصاد والسياسة والدين. ويكفي إلقاء نظرة على قائمة منشوراته لاستشفاف ضلوعه في كل هذه الميادين وإسهامه في تعميق البحث فيها وإثارة النقاش والجدل حولها، علاوة على ميادين علمية أخرى، درسها ودرّس فيها في الجامعات، كالتاريخ والحقوق والفلسفة.

ومن بين هذه المؤلفات ومن أشهرها العمل، موضوع هذه الترجمة، الموسوم، في لغته الألمانية الأصل، بـ

Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus

وهو عمل يندرج عامة في مساعي فيبر البحثية الكثيفة إلى اكتناه أصول نظام الرأسمالية في الاقتصاد البشري، واستنباط الفكر أو "العقلية" المنبثقة عنه والمؤثرة فيه، لاسيما عبر تاريخ الحضارة الغربية منذ القرون الوسطى، على خلفيتها الإغريقية الرومانية والديانة المسيحية، وباعتبار عوامل ومؤثرات أجنبية.

بيد أن هذا العمل يركز بالدرجة الأولى على فرضية تأثر هذا الفكر الرأسمالي

الغربي، في تطوره منذ القرن السادس عشر، بمبادئ أو أخلاقيات المنحى البروتستانتي المسيحي تأثراً مميّزاً طبع التصرف الفردي والنشاط، أو "الفعل"، الجماعي في المجال الاقتصادي، فكان لهذا التأثير، النابع إذن من تصوّرات ومعتقدات دينية معينة، دور في تكوين "عقلية" الرأسمالية الغربية وترسخها. وكان منطلقه ظاهرة كمية ونوعية بدت له بارزة، تمثلت في نظره في غلبة العنصر البروتستانتي وتفوّقه كمّاً وكيفاً في المجال الاقتصادي الغربي المسيحي، على صعيد تشغيل رأس المال وتوظيفه واستثماره في بعث مشاريع الإنتاج والكسب وتسييرها، وعلى مستوى الأطر المسيّرة والفاعلين فيه عامة.

وقد يبعث العنوان بحد ذاته على سوء فهم أولي إذا تبادر الظن بأن المقصود هي البروتستانتية ككل، دون مراعاة انقساماتها وتشعب طوائفها وفرقها على إثر مبادرة المصلح الألماني مارتن لوثر (1483 - 1546) في بدايات القرن السادس عشر، في حين أن فيبر ركز النظر والبحث لا على اللوثرية، بل وبالأحرى على بروتستانتية كالفين (1509-1564)، المعروفة بالبروتستانتية المصلحة (بنصب اللام)، ولا سيما على فروع طائفية منها متشدّدة، كالطهورية، انبثقت خصوصاً في إنجلترا، حيث تصادمت وتصارعت مع الكنيسة الأنجليكانية "الرسمية"، ثم تسرّبت إلى "العالم الجديد"، إلى أميركا، حيث نمت وترعرعت وزادت تفرّعا، في حين ما انفك الاقتصاد الأمريكي في نفس الحين وباطراد يزداد دعماً ونموّاً لتحتل الولايات المتحدة الأمريكية قبل نشوب الحرب العالمية الأولى مرتبة الطليعة من بين القوى الاقتصادية الرأسمالية. فلا غرابة في أن نجد فيبر يستمدّ من الواقع الديني والاقتصادي الأمريكي نصيباً وافراً من حججه وقرائنه لدعم نظريته فنراه ينطلق في تحليله وبرهنته من سيرة الأمريكي بنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin) الذاتية كمثال نموذجي على فكر رأسمالي أو هي "عقلية" رأسمالية، حسب فهمه، متأثرة بـ "أخلاقيات بروتستانتية"، ويختتم بملاحظات شخصية من حياة طائفة من الطوائف البروتستانتية المعنية، استقاها من رحلته إلى أميركا سنة 1904 أي زمن انكبابه على العمل الذي يهمنّا.

لكن المنطلق الذي ركز عليه فيبر ورأى فيه جوهر اختلاف البروتستانتية عن

كاثوليكية الكنيسة الرومانية تمثل من منظوره في تحوّل ما عبّر عنه بـ (التقشف - As-kese)، كممارسة دينية وسلوك عيش أخلاقي ورع في سبيل الخطوة بالنعمة الإلهية ونيل أو ضمان الخلاص الأزلي، من منحى ديني رهباني (Ausserweltlich) لدى الكنيسة الكاثوليكية وفي أدبرتها، إلى منهج عيش دنيوي (Innerweltlich) على أيدي البروتستانتية وتكريسه فضيلة ضمن أخلاقياتها وبالتالي في سلوك أتباعها وعيشتهم اليومي. وهنا يتحتم من جديد التذكير بإيثار فيبر، أساساً لنظريته، البروتستانتية الكالفينية على اللوثرية، وتبجيلة طوائف من الأولى أهمها الطهورية وفروع ناجمة عنها (المعدانية، المشيخية... إلخ). ثم مذهب التقوية الألمانية المنشأ.

ومن أهم عقائد اللاهوت البروتستانتي الكالفيني الجوهريّة، التي أقام عليها فيبر نظريته، تلك القائلة بأنّ نعمة الخلاص لا تُؤتَى وتكسب بأعمال البر والصّلاح ولا بفضل وساطةٍ أو شفاعة أيّما كانت (عدا شفاعة المسيح طبعاً)، بل هي حكر من الأزل على نخبة مختارة اصطفاها الإله مسبقاً بحكم مشيئته وحُرم منها البقية. وما دام الفرد لا يعلم شيئاً عن مكانته ووضعيته على هذا الصعيد فعليه أن يعيش ويتصرّف وكأنّه من المختارين المحظوظين (القديسين الظاهرين) وأن يعمل جاهداً بما يرضي الإله ويعلي عزته ومجده، لا بعكوف على النفس وتنسك في معزل عن الدنيا والحياة العامة، بل بالانخراط فيها والسعي المتحمس في سبيل الرزق. لكن بالتقيد المنضبط بالمنهج بنظم و"أخلاقيات" تستنكر وتنذ البذخ والترّف والإسراف، وتشيد وتدعو إلى التقشف والاقتصاد والاعتدال المتعقل. فمن تصوّرات هذا المذهب أيضاً أن الوضعيّة من نعمة الخلاص أو عدمها قد ترتسم بفضل "علامات" عسى أن يميّز بها الإله مختاريه، منها الثروة والثراء بفضل الكدّ الورع التقّي، وفقاً للتعاليم المشتقة من الإنجيل، بحسب التفسير والتأويل الطائفي بطبيعة الحال.

يقول جوليّان فروند في تحليله لكتاب فيبر الذي نحن بصددّه موضحاً: "هكذا يكون العمل الأكثر فعالية تعبيراً عن مجد الله ودليلاً على الاصطفاء المبني على الحياة المعاشة بتقشف. نفسياً، يشكل هذا التعبير عن ثقة الله بواسطة النجاحات التي تكسبها للناس وسيلة لمقاومة قلق التفكير في الخلاص [...] لقد أسهم السلوك التقشفي في صياغة عقلانية للوجود بأسره، معزوة إلى مشيئة الله. ونجمت عن ضبط النفس المستمر بإرادة منهجية عقلنة السلوك الفردي حتى في إدارة الأعمال. هكذا أصبح

الطهرّي أهلاً بوجه خاص لتنظيم المؤسسات، وفي الوقت نفسه، لعقلنة الاقتصاد"⁽¹⁾.

لقد شدّد فيبر في التنبيه إلى نسبية مقومات فرضيته ودعائمه التاريخية حول علاقة بين أخلاقيات بروتستانتية وتطوّر الرأسمالية وأكد على محدودية بعدها وغايتها، توقياً من احتمالات سوء الفهم. بيد أن نظريته لم تسلم بالطبع من التقويض وتعرّضت منذ صدورها للنقد (لاسيما من وجهة نظر ماركسية) وبرهن عديد النقاد على نقائصها وهشاشتها. ومع ذلك فإن العمل لم يفقد أهميته كعمل علمي رائد في مجاله، ولا من فائدته، بأقل ما يكون كنموذج مرجعي للبحث العلمي في العلاقة بين الفكر الديني المهيمن لمجتمع، في تعاقب وتواصل أجياله، وسلوكه الاقتصادي الاجتماعي النمطي.

ثم هناك إشكال آخر يوقع فيه العنوان يعود على لفظة (Geist) التي حرص المؤلف على وضعها بين ظفرين، وكأنه ينبه إلى خطر سوء فهمها. وهي فعلاً لفظة متعدّدة المعاني والمغازي، أولها، حسب القاموس الألماني العربي، "روح" ولكنها تفهم أيضاً، لاسيما في غير السياق "الروحاني" والتجريدي وتستعمل بمعنى "فكر" و"عقل" و"ذهن"... إلخ. ونظراً للسياق الاجتماعي والاقتصادي الذي وردت فيه اللفظة وبالرجوع إلى المضمون تدعّم الرأي بأن المقصود لا يستقيم أن تنطبق عليه كلمة "روح"، بل إنه "فكر" تكون بحكم مسببات عدة، منها ثقافة إيديولوجية دينية، وصار نافذاً فعلاً في ممارسات اجتماعية اقتصادية بمنزلة "عقلية" سائدة، فترجمنا بهذه اللفظة. ويعود المؤلف، ماكس فيبر، مراراً في نصه وهوامشه إلى هذه اللفظة لتحديد المغزى المقصود بها بصفة تدعّم ما ذهبنا إليه من تأويل وترجيح.

ظهر عمل فيبر بادئ ذي بدء في جزأين في سنتي 1904 و1905 وذلك في حولية أرشيفات علوم السوسيولوجيا والسياسة الاجتماعية (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik) التي أشرف عليها فيبر بمعية زميله في الاختصاص ويرنر سومبارت (Werner Sombart) وإدغار يافي (Edgar Jaffé) ثم صدر نصاً

(1) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنهاء القومي، [د.ت.])، ص 101.

متكاملاً على يدي زوجة المؤلف بعيد وفاته الفجائية سنة 1920. وقد اعتمدنا أصلاً لترجمتنا هذه النص المذكور في طبعته (الألمانية) الصادرة سنة 1978 عن دار نشر "مور" بتوبنغن⁽²⁾ وتناولنا منها بالترجمة الصفحات من 1 إلى 236 بالكامل بما فيها من هوامش كثيفة غزيرة مبحرة في الإحالات والاستشهادات والاستطرادات وإمعان في النقد والتبرير والتوضيح. وهو ما يتماشى في واقع الحال مع النزعة العلمية الصارمة التي تقيد بها فيبر أصلاً كعالم باحث موهوب وجامعي مختص مسؤول، والتي تميزت بها أعماله عامة، بما فيها العمل المعني هنا، بطبيعة الحال.

ولأنكر ما لاقينا في ترجمة هذا العمل إلى العربية من صعوبة وعناء، وما تطلبه من شديد عناية وتحريٍّ مستمر، لا لتعدد ميادين الاختصاص المتناولة بالبحث والتمحيص وتداخلها فحسب، من علوم اقتصاد واجتماع ولاهوت، وتاريخ اقتصادي واجتماعي وديني وثقافي، بل وبالاختصاص لما اتسم به النص من تعقيد، بجمله الطويلة، المتلوية المتشعبة، المحشوة حشواً بالتفاصيل والتعاليق والاستطرادات الاعتراضية، منها ما جاء بلغات أجنبية، كاللاتينية وغيرها... وبأسلوبه العلمي الثقيل الجاف، عديم السلاسة، الحريص بأشد ما يكون على الموضوعية العلمية والمحاكاة النقدية، دون فسح المجال لتزويق بلاغي ولا تنميق. وهو ما يشهد عليه مختصون في مؤلفات فيبر إذ كثيراً ما شددوا بتذمر على تعقيد أسلوب كتابته و"صعوبة تفكيك رموز" نصوصه⁽³⁾ واستجلائها. فلا عجب إذا جاء نص الترجمة العربي على غراره، خالياً بما قد ينتظره قارئ العربية من جمالية أسلوبية حسب المؤلف.

كما أن الصعوبة ترتبت أيضاً بجزء على رصيد المصطلحات والمفاهيم المستعملة حسب ميادين الاختصاص المذكورة وفروعها. وكان من بينها كلمات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي والجغرافي العائدة عليه، فلا نجد لها مقابلاً موحداً جاهزاً في

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1-206) – Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (207-236) (Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1978). (2)

"Die Eigenart von Webers wissenschaftlichem Stil ist besonders schwierig zu entschlüsseln" Hartmut Lehmann, "Max Webers Protestantische Ethik" Göttingen 1996, S. 17. (3)

القاموس العربي ولا تتسنى ترجمتها إلا بالاستناد إلى سياقها التاريخي والحضاري. من ذلك مثلاً كلمتا (Bürger) و (Bürgertum) اللتين تترجمان إلى العربية عادة رأساً ودون تمييز بـ "بورجوازي" و "بورجوازية" وهو ما لا يصحّ في كل الحالات؛ أو كلمة (Berufung) التي أدخلها المصلح الديني مارتن لوتر في القاموس الألماني (في سياق ترجمته للإنجيل إلى الألمانية) بمعنى ذي صبغة دينية مرتبطة بالفكر البروتستانتي وصارت مؤثرة فيه. وحتى كلمة (Askese) لا يستقيم تعريبها في السياق الوارد بـ "تنسك" أو "تصوّف"، بل الأنسب ترجمتها بـ "تقشف". وقد أفردنا أهم هذه المصطلحات الخاصة بما تسر من الشرح والتوضيح في ملحق بعنوان "الثبت التعريفي".

ثم إنني رأيت من الضروري أن أتجنب قدر الإمكان إضفاء "الروح" الإسلامية على الجانب اللاهوتي الذي يحتل الحيز الكبير من نصّ فيبر. فمناخ فكر الطوائف البروتستانتية المعنية وتصوّراتها، كما ينعكس ذلك في مفاهيم هذا الفكر ومقولاته، هو بالطبع غير متطابق بالتحديد مع ما نألف في تراثنا العربي الإسلامي؛ ولذا، حسب رأيي، على قارئ الترجمة العربية لهذا النصّ (الألماني لغةً ومنهجاً، الغربي فكراً وموضوعاً) أن يظل واعياً بالاختلاف والغربة الكامنة فيه، وأن لا يُجبر بمزج القواميس إلى "خلط"، واستيعاب التصوّرات والمعتقدات وشتى المعطيات حول هذه الطوائف (الغربية، بل الشاذة أحياناً، حتى بالنسبة إلى المسيحيين الكاثوليك) بمنظار إسلامي.

ولا بد في الختام أن نلفت الانتباه إلى مفهوم يستهل به فيبر عمله، أصل ترجمتنا، ويسهب في الوقوف والبناء عليه، معتبراً إياه من خصائص الحضارة الغربية وظاهرة مميزة خاصة بها ومؤسسة لها، وهو مفهوم العقلنة (Rationalisierung)، فنستنجد بموطن مناسب آخر من كتاب جوليان فروند حول سوسيولوجيا ماكس فيبر جاء فيه:

"فالعقلنة كما يفهمها فيبر، والتي يقرنها أحياناً بمفهوم الفكرنة (Intellectualization)، هي نتيجة التخصص العلمي والتميز التقني الخاص بالحضارة الغربية. إنها تقوم على تنظيم الحياة، بتقسيم مختلف النشاطات وتنسيقها، على أساس دراسة دقيقة للعلاقات بين البشر، ومع أدواتهم ومحيطهم، في سبيل المزيد من الفعالية والإنجاز. المقصود إذن هو تطور عملي صرف أحدثته مهارة الإنسان التقنية. كما يصف فيبر هذه

العقلنة كتسام، أي كتهذيب بارع لنهج الحياة وسيطرة متزايدة على العالم الخارجي⁽⁴⁾.
من هنا يتسنى فهم القصد من قول فيبر في بعض استنتاجاته الأساسية: "لقد
كانت هذه العقلنة لمنتهج العيش في الدنيا بالنظر إلى الآخرة هي المفعول المتأتي عن
مفهوم المهنة للبروتستانتية التقشفية".

منير الفندري

(4) المصدر نفسه، ص 11.

توطئة

لا مناص لابن الحضارة الأوروبية الحديثة - وحرّي به أيضاً - أن يتطرّق إلى قضايا في التاريخ الكوني من باب التساؤل الآتي: أيّ تسلسل من المسببات والظروف أدّى إلى انفراد أرض الغرب بنشوء ظواهر حضارية جنحت في واقع الحال - على الأقل حسب ما شاء لنا أن نصوّر - إلى منحى تطوّري ذي شأن وتفاذ على الصعيد الكوني؟

ففي الغرب فقط توجد "علوم" في المرحلة من التطوّر التي نعترف بها اليوم كونها "نافذة" ذات صلاحية وفاعلية. لقد توافّرت في بقاع أخرى من الأرض أيضاً، ولاسيما في الهند والصّين وبابل ومصر، معارف تجريبية وتفكير في مسائل الدّنيا والحياة، وحكمة فلسفية ودينية متعمّقة - رغم أن نشأة لاهوت مستكمل التنظيم هو من مشمولات المسيحية، المتأثرة بالفكر الإغريقي (وفي الإسلام وبعض الطوائف الهندية مجرّد مبادرات لذلك فحسب) - ومعرفة وتمعّن بأرقى ما يكون من الرقي. إلا أن علم الفلك البابلي، وغيره على الإجمال، أعوزه - وهو ما من شأنه أن يقوّي التعجّب من تطوّر علم الفلك البابلي بالذات - الأساس الرياضي الذي لم يتمّ وضعه له إلا على أيدي الإغريق. كما أعوز علم الهندسة الهندي "البرهان" العقلاني، وهو بالمثل من مبتكرات الفكر الإغريقي الذي أفرز أيضاً علمي الميكانيكا والفيزياء. أما العلوم الطبيعية الهندية، القائمة على الملاحظة، والتي شهدت تطوّرًا متميّزًا، فقد غابت عنها التجربة المعقّلة، التي هي، بعد مبادرات جاءت في العصر الإغريقي

القديم، من إفرازات عصر النهضة الأوروبي (الرينسانس)؛ كما غاب عنها المخبر العصري الحديث، مما جعل الطبّ، المتطوّر في الهند تجريبياً وتقنياً أيّما تطور، يفتقر إلى الأساس البيولوجي والبيوكيميائي على وجه الخصوص. لقد انعدمت كيمياء ذات نظام عقلائي في كل الفضاءات الحضارية، ماعدا في الغرب. وافتقر التأريخ الصيني المتطوّر للغاية إلى المنهج المسمّى على [المؤرّخ الإغريقي] ثيوفديداس. ولئن كان لمكياييلي من سبقه في الهند، فقد أعوز التنظير السياسي الآسيوي بأسره نظاماً منهجياً من قبيل النظام الأرسطي، كما أعوزته المصطلحات العقلانية عامّة. ولاستتباب فقه عقلائي فإنه في بقاع أخرى، رغم كل المبادرات في الهند (مدرسة ميماسا) ورغم إنجازات تقنيّة واسعة النطاق، لاسيّما في الشرق الأدنى، ورغم كل المدوّنات القانونية الهندية وغيرها، فإنه افتقر إلى السّنن القانونية المحكمة وأشكال فكر الفقه الروماني، ثم الغربي الذي تتلمذ عليه وانحدر عنه. وحتى مدوّنة كالتّي يشكّلها القانون الكنسي فلا أثر لوجود لمثلها خارج حيّز الغرب.

وينطبق الحال على مجال الفنون أيضاً. لقد كان الحسّ الموسيقي لدى شعوب أخرى متطوّراً، على ما يبدو، وأكثر رهافة منه لدينا اليوم؛ أو أنه، على كل حال، لم يكن بأدنى رهافة. وكانت البوليفونيا [تعدّد الأصوات] على مختلف أنواعها كثيرة الرواج عبر أرجاء المعمورة، كما عُرف تفاعل وتناغم مجموعة وفيرة من الآلات وكذلك إعلاء اللحن للندى (Diskantieren) في بقاع شتى خارج الغرب. وحتى كافة الدرجات الكاملة العقلانية، الدارجة لدينا، سبق أن تمّ إدراجها بالحساب ومضت تستعمل في بقاع أخرى أيضاً. لكن الموسيقى المتألّفة حسب نظام عقلائي - سواء منها الطباق أم التوافق الاثتلافي - وتأليف المادة الصوتية على أساس المثلث ذي الثلاثي التوافقي، وما نعرف عندنا من التلوين الموسيقي وسلم الرّخو، لا من حيث البعد، لكن في شكله المعقلن المؤوّل اثتلافياً منذ عصر "رينسانس" [النهضة]، والأوركسترا، كما هي قائمة لدينا على رباعي من عازفي الآلات الوترية كنواة، وعلى ترتيب المجموعة من عازفي آلات النفخ وعلى الكونتر باص (Generalbass)، وعلامات النوتة (التي كان لها الفضل في تلحين المعزوفات العصرية والتمرن عليها وضمان الديمومة لها على العموم)، وأصناف معزوفاتنا من سوناتات وسيمفونيات وأعمال الأوبرا - بالرغم من توافر شتى الموسيقىات [غير الغربية]، من موسيقى مبرجة وموسيقى وصفية وتعاقب النغمات وتلوين موسيقي، باعتبارها وسيلة

تعبير - وآلاتنا الأساسية كأدوات لتأدية كل هذا: الأرغون والبيانو والكمان: هذا كله مما انفرد به الغرب ولم يتواجد خارجه.

واستعمل القوس المدبب/ القوطي للزخرفة الهندسية في حضارات قديمة غير غربية وفي آسيا؛ كما يُقال أن قبو الأقواس المدببة المتقاطع (-Spitzbogen Kreuzgewölbe) لم يكن مجهولاً في الشرق. غير أن توظيف القبو القوطي بصفة عقلانية كوسيلة لتوزيع الأحمال وتسقيف قاعات مهما كانت هندستها، وبوصفه، على وجه الخصوص، عنصراً ببناء لمعالم معمارية ضخمة، وكأساس لأسلوب فني يشمل النحت والرسم، كما شهدته العصر الوسيط، فهذا مما لم يبرز في سوى الغرب. وبالمثل انعدم في سواه الحلّ فيما يخص إشكاليات بناء القباب، بالرغم من أن الأسس التقنية شرقية المصدر في الأصل؛ وبالمثل ذلك الشكل من التنظيم العقلاني "الكلاسيكي" المنطبق على الفنون بأسرها - في فنّ الرسم بتوظيف المنظور الخطي والمنظور الفراغي توظيفاً عقلانياً - والذي أنجبته حركة الـ "رينيسانس" [النهضة] لدينا. ولئن عرفت الصين فنّ الطباعة والمطبوعات، فإن في الغرب دون غيره نشأ نوع من الأدبيات مكثف على الطباعة ومدين لها بالوجود أصلاً، ألا وهي "الصحافة" و"الدوريات" أولاً وبالذات. ولئن وُجدت في بقاع أخرى (الصين، بلاد الإسلام) مؤسسات تعليم عالٍ متنوعة، بما في ذلك جامعات وأكاديميات شبيهة شكلياً بالتي عندنا، فإن نشاطاً مختصاً للعلوم يتسم بالعقلانية والتنظيم المحكم، وفتة بشرية مكوّنة ومدربة على الخبرة والاختصاص، فهذا مما لم يتوافر بأية صفة في المعنى السائد ثقافياً اليوم سوى في الغرب. ولا سيما الموظف المختصّ، الذي يشكل حجر الزاوية للدولة العصرية والاقتصاد العصري في الغرب. وليس هناك مثله [خارج الغرب] سوى بواذر لم تكن في أيّ مكان، وبأية صفة، ذات قيمة تأسيسية بالنسبة إلى النظام الاجتماعي، كما هو الحال في الغرب. وبالطبع فإن "الموظف"، بما في ذلك الموظف المختص حسب التوزيع العملي، ظاهرة ضاربة في القدم عُرفت في شتى الحضارات. بيد أن الإدراج الكلي، اللامفرّ منه، لوجودنا بأسره، لمقومات حياتنا الأساسية، السياسية منها والتقنية والاقتصادية، في بوتقة تنظيم قائم على الموظف ذي التكوين المختص، الموظف الحكوميّ الخبير تقنياً أو تجارياً أو - وبالدرجة الأولى - قانونياً، بوصفه دعامة لأهمّ وظائف المعيش اليومي في مجرى الحياة الاجتماعية، فذلك ما لم يشهده أي مكان وأي زمان آخر عدا الغرب وحضارته. ولئن كان التنظيم الطبقي للاتحادات السياسية والاجتماعية كثير الشيع،

فإن الغرب لوحده انفرد بظاهرة الدولة المتنبية على الفئات الاجتماعية السياسية حسب المفهوم الغربي. والبرلمانات أيضاً، على العموم، التي تضمّ "نواباً عن الشعب"، والزعماء الدغمائيين الشعبويين، وزعامة رؤساء أحزاب بوصفهم "وزراء" مسؤولين برلمانياً، كل هذا - رغم أن "أحزاباً"، بمعنى تنظيمات غايتها الاستحواذ على السلطة السياسية والتأثير فيها، عُرفت بالطبع في سائر أرجاء العالم - لم ينجم في الأصل سوى عن الغرب. وحتى "الدولة" عموماً، بمعنى مؤسسة سياسية قائمة على "دستور" مصاغ صياغة عقلانية، وشرع مصاغ صياغة عقلانية، وإدارة ذات توجه عقلاني، ونظم مقننة مرتبة في قالب "قوانين"، يسهر عليها ويديرها موظفون من ذوي التخصص، فهي، في هذه التشكيلة الأساسية للسمات الجوهرية، وبصرف النظر عن كل البوادر والمحاولات المماثلة في أماكن أخرى، مما انفرد بها الغرب ولم يعرفها سواء.

وبالمثل ينطبق الحال على تلك الطاقة المصيرية بالنسبة إلى حياتنا العصرية، ونعني بها الرأسمالية.

"الرغبة الفطرية في الاكتساب"، "بغية الربح"، ربح المال، ربح أقصى ما يكون من المال - لا علاقة لكل هذا في حدّ ذاته بالرأسمالية على الإطلاق. هذا الابتغاء نجده لدى النادل في المقهى وفي المطعم، لدى الأطباء والحدّادين، وأهل الفنّ والعاهرات، والموظفين المرتشين، والعساكر واللصوص والصليبيين، ورؤاد ملاهي الميسر والمتسولين - وبالإمكان القول باختصار [حسب التعبير الإنجليزي]: "لدى كل البشر على أصنافهم وشتى أوضاعهم"، وفي كل العصور وأقطار الدنيا، حيث كانت ومازالت تتاح الفرصة لذلك موضوعياً بصفة أو بأخرى. إنه لمن أبسط قواعد التاريخ الثقافي أن يحجم ويُتخلى نهائياً عن هذا التحديد البدائي الساذج لهذا المصطلح. إن رغبة الكسب بأقصى ما يكون من النهم لا تتساوى من قريب أو بعيد في المعنى مع الرأسمالية، ولا مع "العقلية" المتنبية عليها. بل إنه بالإمكان أن تتطابق الرأسمالية مع ترويض، أو، على الأقل، التخفيف من وطأة هذه الفطرة اللاعقلانية. بيد أن الرأسمالية تتوازى في المعنى مع السعي إلى الربح في حيّز النشاط الاقتصادي الرأسمالي المسترسل المنتظم عقلانياً، إلى ربح متجدّد على الدوام، إلى "مردودية". إذ لا بدّ له من ذلك بالضرورة. ففي نظام رأسمالي للاقتصاد برمته يفترض أن تؤول مؤسسة رأسمالية إلى الانهيار إذا هي لم تستغل فرصة التوجّه نحو الإثمار والمردودية.

- دعنا قبل كل شيء نقوم بالتعريف المصطلحي بأكثر دقة، شيئاً ما، مما هو الحال عادة. نفهم أولاً من فعل اقتصادي "رأسمالي" تصرفاً يقوم على توقع ربح من جراء استغلال فرص تبادل ومبادلة، وبالتالي على فرص كسب في سياق سلمي (شكلياً) إذن. فالكسب القائم على العنف (شكلياً وفعالاً) له قوانينه الخاصة به وليس من المناسب إدراجه في فصيلة واحدة مع تصرف موجه على فرص ربح متبادل⁽¹⁾. فهناك حيث سعي يستهدف كسباً رأسمالياً منطقياً، يكون التصرف المعني موجّهاً على حساب رأس المال. أي أنه مندرج في استخدام منظم مبرمج لخدمات مجدية، مادية كانت أو شخصية، بوصفها وسائل كسب، بحيث إن ما يحتسب بموجب الميزانية من حاصل ختامي للمنشأة مما تملك من السلع ذات القيمة النقدية (أو القيمة التقديرية المحتسبة دورياً، بموجب الميزانية، للسلع ذات القيمة النقدية على ملك منشأة اقتصادية قارة) يجب أن يفوق، عند المحاسبة الختامية، رأس المال، أي القيمة التقديرية لوسائل الكسب الحقيقية المستخدمة عبر المبادلة (في المنشآت الاقتصادية القارة يجب دائماً وأبداً أن تفوق). هذا سواسية إن تعلق الأمر بمجموعة من السلع العينية التي سلمت في إطار شركة توصية لتاجر متجول، يجوز أن يتمثل محصولها الختامي بدوره في شكل سلع عينية أخرى اقتنيت بالمقايضة، أو في شكل مركب صناعي تتمثل مكوناته في مبانٍ وآلات ومخزون مالي ومواد خام ومنتجات جاهزة أو نصف جاهزة وطلبات تقابلها التزامات - وفي كل الأحوال فإن الأهم هو أن حساب رأس المال يُجرى باحتساب القيمة النقدية، أكان ذلك بأسلوب المحاسبة العصرية أم بطريقة بدائية وسطحية مهما كانت، سواء عند انطلاق المشروع: ميزانية

(1) في هذه النقطة كما في بعض النقاط الأخرى اختلف في الرأي مع أستاذنا الجليل لوخو بريتانو (Lujo Brentano) (بالنظر إلى مؤلفه الذي سيأتي ذكره لاحقاً)، وذلك أولاً على الصعيد الاصطلاحي. ولكن أيضاً، في مرحلة ثانية، من الناحية الموضوعية. إذ إنه لا يبدو لي من الصائب إدراج أشياء متغيرة، غير متجانسة، مثل الاكتساب عن طريق الغنم والاكتساب عبر إدارة مصنع، في فصيلة واحدة؛ وأقل صواباً إطلاق تسمية "عقلية" الرأسمالية - على نقيض أشكال أخرى من الكسب - على السعي إلى كسب المال مهما كان نوعه دون فرق. ذلك أنه، حسب رأيي، في الحالة الثانية تهمل كل الدقة في استعمال المفاهيم، وفي الحالة الأولى، وبالأخص، يتغاضى عن استجلاء الصفة المميزة للرأسمالية الغربية، مقارنة بأشكال أخرى منها. وبالمثل نجد في كتاب زيمل فلسفة المال (G. Simmels, *Philosophie des Geldes*) مساواة إلى حد بعيد في الجمع بين "اقتصاد المال والرأسمالية"، بصفة تسيء بالاستدلال الموضوعي. وفي كتب سومبارت، بها في ذلك، وبالأخص، الطبعة الأخيرة من كتابه الرئيسي الجيد حول الرأسمالية، تتوارى - على الأقل من وجهة نظر الإشكالية التي أطرحها أنا - الصفة المميزة للغرب، أي تنظيم العمل العقلاني، لفائدة عناصر تطويرية كانت فاعلة في كل مكان في العالم.

الافتتاح، أم قبل الشروع في أية عملية على انفراد: الحساب التقديري، أم في الختام لتحديد الناتج، أي ما تأتى من "ربح": الميزانية الختامية. أما الميزانية الافتتاحية لشركات التوصية فهي مثلاً أن تحدّد بين الأطراف المعنية ما يجب أن تكون عليه القيمة المالية للبضائع المسلمة - إن هي لم تتخذ بعد شكلاً نقدياً - وميزانيتها الختامية هي التقسيم التقديري المنبني على توزيع الربح أو الخسارة في الختام؛ ويتوزل الحساب الاحتمالي/ التوقعي - في حالة التنظيم العقلاني - في كل عملية منفردة يقوم بها الشريك الموصي. أن لا يتحقق حساب أو تقدير توقعي بكامل الدقة: سواء بمحض الترجيح أم بتوخي طريقة تقليدية مألوفة، هو إلى يومنا هذا أمر جارٍ في كل أشكال المشاريع الرأسمالية حيث لا تدفع الظروف إلى إجراء حساب دقيق. غير أنها نقاط لا تمس سوى درجة التنظيم العقلاني للكسب الرأسمالي فحسب.

وفيما يرتبط بالمفهوم نفسه فكل ما يهّم هو وجوب أن يكون التوجّه الفعلي نحو محاسبة مقارنة، مهما كانت بدائية، بين الناتج عن استثمار أو مضاربة مالية الأساس بالرصيد المالي المسخر لذلك، هو الذي يمثل الأمر الحاسم في التصرف الاقتصادي. بهذا المعنى، وكما نستنتج من الوثائق الاقتصادية التي توافرت لنا منذ القدم، فقد وُجدت "رأسمالية" ومنشآت "رأسمالية"، منها ما لا يخلو من ملامح ضئيلة لعقلنة وترشيد الحساب التوقعي لرأس المال، في كل البلدان القائمة على حضارة، في الصين كما في الهند وبابل ومصر، وفي حضارات البحر الأبيض المتوسط القديمة، في العصر الوسيط كما في العصر الحديث. ولم يقتصر التواجد على مجرد مشاريع فردية منعزلة، بل شمل نظماً اقتصادية تعتمد بصفة شمولية على وحدات رأسمالية لا تفتأ تظهر من جديد، وعلى "أنشطة" مستمرة - رغم أن التجارة بالذات ظلت طويلاً لا تتسم بما تتسم به الأنشطة المسترسلة لدينا، بل تتصف بالأساس بكونها سلسلة من المشاريع الفردية، ولم يدخل ارتباط ضمني على سلوك التجار الكبار بالذات إلا تدريجياً. وبكل الأحوال فإنّ المشروع الرأسمالي والمستثمر الرأسمالي، لا كمستثمر ظرفي فحسب بل قار أيضاً، عُرفا منذ غابر العصور وفي كل الأماكن عبر أرجاء المعمورة قاطبة.

غير أن الغرب أفرز رأسمالية على قدر من الأهمية وبأنواع وأشكال وتوجّهات لم يتهياً مثلها قط في أي مكان آخر. لقد وُجد في كل العالم تجار: تجار كبار وتجار (جملة وتفصيل) صغار، تجار قارّون وتجار يجوبون الأقطار؛ كما وُجدت متاجر قرض المال على أنواعها ومصارف بنكية بشتى الوظائف، وحتى بوظائف شبيهة بالتي عرفها

عالمنا الغربي في قرنه السادس عشر. عمليات الاقتراض في مجال الملاحة وشرارات التوصية وما شابهها من المعاملات، كلها كانت شائعة كثيرة الرواج، بما في ذلك في شكل مؤسساتي. فحيثما احتاجت جماعات عمومية إلى مال إلا وبرز الممول: في بابل وفي اليونان وفي الهند والصين، كما في روما: لاسيما لتمويل حرب أو نشاط قرصنة، للتزويد بالسلع وفي مشاريع البناء على كافة أنواعها، بوصفه مقاولاً استعماريّاً فيما وراء البحار، بوصفه مستريّاً ومستغلاً لمزارع يخدمها عبيد أو عملة مستغلون بصفة مباشرة أو غير مباشرة، لاستئجار ضيعة أو منصب؛ أو وبالخصوص: لجبي الضرائب أو لتمويل رؤساء أحزاب في الحملات الانتخابية أو قادة مرتزقة في الحروب الأهلية؛ ثم وأخيراً: بوصفه "مضارباً" في فرص ذات قيمة مالية على مختلف الأنواع. هذا الرهط من الشخصيات المندمجة في العمليات الاقتصادية، ما يصحّ نعتهم بالمغامرين الرأسماليين، تواجد في كل بقاع العالم. لقد كانت فرص ربحهم - باستثناء التجارة وأعمال القرض والصرف البنكي - تكتسي، حسب نوعية النشاط، إما طابعاً مضاربياً لاعتقائياً، أو أن سعيهم للكسب كان موجّهاً إلى العنف، لاسيما على الاغتصاب والغنم، إما الغنم العسكري الظرفي أو الغنم الجبائي المزمّن (ابتزاز الرعية).

إن هذه الأصناف من الرأسمالية، رأسمالية مقاولي التعمير وكبار المضاربين والمستعمرين ورأسمالية القطاع المالي العصري، هي حتى في حالة السلم، ولكن وبالأخص كل أوجه الرأسمالية الموجهة رأساً على الحرب، مازالت إلى يومنا الحاضر، وحتى في عالمنا الغربي تتميز في كثير الأحيان بهذا الطابع، ومازالت اليوم كما في سالف العهود تقترن بها بعض المكونات المنفردة من قطاع التجارة العالمية. غير أن الغرب عرف إلى جانب هذا في العصر الحديث صنفاً آخر من الرأسمالية لم يشهد تطوّره مكان آخر في العالم: التنظيم الرأسمالي العقلاني للعمل الحرّ (شكلياً). ولا يعدو أن يكون ما حصل منه في بقاع مجرّد مراحل أولية وخطوات أولى. فحتى تنظيم العمل غير الحرّ لم يبلغ درجة معينة من العقلنة والترشيد إلا في مزارع العصر القديم، وإلى حدّ ما، في مصانعها (المعروفة بمصنع للصناعة اليدوية (Ergasterien)، وبدرجة أقل في ضيعات العمل بالسُخرة ومعاملها، أو في مشاغل الصناعة المنزلية (Hausindustrie)) على ذمة أصحاب الإقطاعات، حيث يشغل الأقنان ورجال السُخرة، في بدايات العصر الحديث. أما عن العمل الحرّ، بما فيه القائم على نظام "الإنتاج الصناعي في المنازل" بالمعنى الأصيل، فلا أثر له ملموساً موثقاً خارج

الغرب إلا في حالات متفرقة معزولة، بينما نجد أشكال استخدام الأجراء اليوميين، بطبيعة الحال، مألوفة دارجة الاستعمال في كل مكان، مع تباين شديد من حال إلى حال. هذا بصرف النظر عن بعض الاستثناءات النادرة (لا سيما المنشآت الاحتكارية الحكومية)، عن أشكال تنظيم المؤسسات الاقتصادية الحديثة، فإنها لم تفض إلى نشوء مصانع للحرف اليدوية (منوفكتوره (Manufakturen)) أو حتى إلى نظام تعليمي تدريبي محكم في قطاع الصناعات الحرفية، على غرار ما تحقق في العصر الوسيط الغربي. إن تنظيم العمل في المنشأة الاقتصادية، الموجه على الفرص التي يتيحها سوق البضائع، لا على فرص المضاربة الاعتبائية أو من باب التعسف السياسي، هو ليس بالظاهرة المتميزة الوحيدة التي أفرزتها الرأسمالية الغربية. وما كان للتنظيم العقلاني العصري للمؤسسة الرأسمالية أن يكون لولا توافر عنصرين تطويريين إضافيين اثنين: الفصل بين التدبير المنزلي والمؤسسة، وهو ما يسود في يومنا هذا في الحياة الاقتصادية عامة، وكذلك، وفي ارتباط وثيق بما سبق، على المحاسبة العقلانية. ولئن حصل، من حيث المكان، فصل محلات الإنتاج أو البيع عن محل السكن في بقاع أخرى (في الأسواق الشرقية وفي مصانع الصناعة اليدوية لشتى الحضارات)، ولئن تواجدت في شرق آسيا وفي المشرق، وفي العصر القديم، شركات رأسمالية ذات محاسبة منفصلة خاصة بالمؤسسة، فإن ذلك لم يتعد، بالقياس إلى استقلال المؤسسات الاقتصادية بذاتها، أن يكون مجرد بواذر أولية. والسبب الأساسي في ذلك هو أن الوسائل الضمنية لهذا الاستقلال بالذات، أي المحاسبة الخاصة بالمؤسسة حسب النمط العقلاني المعمول به لدينا، والتميز القانوني، الشائع لدينا، بين ثروة المؤسسة والثروة الشخصية، لا أثر لها كلياً، وإن عرفت تطوراً فهو لم يتجاوز الخطوات الأولى فحسب⁽²⁾. وقد نزع التطور عموماً خارج الغرب إلى جعل المؤسسات الاقتصادية

(2) بالطبع لا ينبغي فهم الفارق بصفة مطلقة. فعن الرأسمالية (لا سيما منها تلك المرتبطة بلزمة استجاء الضرائب) المستوعبة استيعاباً سياسياً الوجهة انبثقت مؤسسات اقتصادية قارة في الفضاء المتوسطي وفي الشرق في عصرهما القديم، يرجح أن عملية مسك الدفاتر فيها - لا نعرف عنها سوى ما وصلنا منها من شذرات هزيلة - كانت تكتسي طابعاً "عقلانياً". كما أن رأسمالية "المغامرة" السياسية الوجهة هي أيضاً ذات ارتباط وثيق برأسمالية المنشآت الاقتصادية العقلانية الطابع، المندرجة في تاريخ انبعاث البنوك العصرية، الناجمة غالباً عن معاملات اقتصادية، سياسية الصبغة أو حربية العلة، بما في ذلك بنك إنجلترا. ويترجم عن ذلك بصفة معبرة الفارق بين شخصية باترسون، مثلاً، - هذا المفاول النموذجي - وأولئك الأعضاء في مجلس الإدارة الذين كان لهم الدور الحاسم في الحفاظ عليه بصفة مستمرة والذين سرعان ما نعتوا في وقت لاحق بـ "The Puritan usurers of Grocers Hall"؛ ثم أيضاً الانحراف في السياسة المصرفية لهذا البنك، المشهور كونه "الأكثر ثباتاً"، عند بعث مؤسسة South-Sea. إذن فإن الفارق بالطبع شديد التأرجح وليس بالقاطع. لكنه موجود. إن التنظيم العقلاني =

تنشأ من حيث إنها أجزاء من مشمولات البيت الموسع لوليّ أمر أو صاحب إقطاع. ومثلما سبق أن استنبط رودبارتوس (Rodbertus)، فإنه، وبالرغم من بعض أوجه الشبه ظاهرياً، تطوّر مغاير تماماً بل معاكس لما جرى عندنا.

غير أن كل هذه المميزات للرأسمالية الغربية لم تكتسب قيمتها في آخر المطاف إلا في سياق ارتباطها بالتنظيم الرأسمالي للعمل. وحتى ما يصطلح على تسميته بـ"التسويق": تطوّر الأوراق المالية وترشيد المضاربة: البورصة، فهو على ارتباط بذلك. فبدون تنظيم رأسمالي عقلائي للعمل ما كان لكل هذا، بما فيه التطوّر المؤدّي لـ"التسويق"، أن يصبح، إن كتب له أن يصير، على ما آل إليه من الأهمية ولو من بعيد. خصوصاً فيما يهّم البنية الاجتماعية وما ارتبط بها من المشاكل ذات الطابع الغربي الحديث أصلاً. إن حساباً تقديرياً دقيقاً - وهو أساس كل شيء - لا يتسنى ولا يتاح إلا على أرضية العمل الحرّ. ومن جراء افتقاده لتنظيم عقلائي للعمل فإن العالم خارج الغرب لم يعرف اشتراكية عقلانية. صحيح أن العالم عرف، إلى جانب اقتصاد المدن وسياسة تغذية حضرية، والتجارة المركنتيلية، وسياسة الضمان الاجتماعي لحكومات الأمراء، وإجراءات التقسيط والاقتصاد المنظم، ونظام الحماية الجمركية ونظريات "رفع القيود" الليبرالية (في الصين)؛ كما عرف بالمثل نُظماً اقتصادية شيوعية واشتراكية على اختلاف أجناسها: شيوعية ذات صبغة أسروية أم دينية أم عسكرية، وتنظيمات شتى، اشتراكية حكومية (في مصر) وأخرى لمجامع احتكارية أو لمستهلكين. ومثلما غاب في كافة بقاع العالم مصطلح (Bürger)، ما عدا في الغرب، كما غاب مصطلح (Bürgertum) خارج الغرب، رغم أنه توافرت في كل مكان امتيازات السوق في المدن ونقابات مهنية وطوائف حرفيّة وسائر الأشكال والصيغ القانونية للتمييز والتفريق بين المدينة والريف، فبالمثل غابت "البروليتاريا" كطبقة اجتماعية في غير الغرب، وتحتم أن تغيب بسبب غياب تنظيم عقلائي للعمل الحرّ كمؤسسة اقتصادية. لقد تواجدت منذ القدم وفي كل البقاع وعلى شتى التشكيلات "صراعات طبقية" بين فئات دائنين وفئات مدينين؛ بين مالكي عقارين وآخرين لا ملك لهم، أو أنهم أهل سخرة أو مستأجرون؛ بين تجار ومستهلكين ومالكي عقارين. غير أن الصّراعات التي شهدتها العصر الوسيط الغربي بين المقاتل المعروف

= للعمل لم يكن من ابتكار كبار المقاتلين والمولين، بقدر ما أنه لا يعود - مرة أخرى: على وجه العموم وبصرف النظر عن بعض الاستثناءات المنفردة - على الممثلين النمطيين لرأسمالية المال والرأسمالية السياسية، أي اليهود. بل إن ذلك من فعل أنهاط أخرى من البشر.

بالمقاولون (Verleger) والمنتجين العاملين في محلات سكنهم لحساب السابق (Ver- legte) ليس لها وجود خارج الغرب إلا بصفة مختزلة. ولا وجود على الإطلاق للتضاد العصري المتمثل في المقاول الصناعي الكبير والأجير الحر. وبالتالي فلا سبيل لوجود إشكالية من قبيل ما عرفته الاشتراكية العصرية.

وبناءً على هذا وفي سياق تاريخ كوني للحضارة فإن المسألة المركزية بالنسبة إلينا، من وجهة نظر اقتصادية محض، هي ليست انتشار النشاط الرأسمالي في حد ذاته، ذلك الذي لا يتغير هنا وهناك إلا من حيث الشكل؛ كما لا يعني الأمر الرأسمالية المكيفة على رهط المغامرين، أو الرأسمالية التجارية، أو الموجهة على الحرب والسياسة والإدارة، بما تنطوي عليه من فرص الريح. بل إن غاية بحثنا هي بالأحرى نشأة رأسمالية المنشأة الاقتصادية البورجوازية [أي غير القطاعية أو العسكرية أو الدينية أو الزراعية] بما تمتاز به من تنظيم عقلائي للعمل الحر. أو وبحسب تاريخ الحضارة: ما يهمننا هو نشأة طبقة البورجوازية الغربية وطابعها المميز الخاص، الذي يمتد، بدون شك، إلى نشأة التنظيم الرأسمالي للعمل بصفة وثيقة، لكن، وبالطبع، دون وجود تطابق بينهما. فلقد كان هناك ما يطلق عليه بورجوازي في المعنى الطبقي قبل نشأة الرأسمالية الغربية في المعنى الدقيق، لكن في الغرب فقط. ومما لا شك فيه أن الرأسمالية الغربية، في المعنى الدقيق، أثرت فيها كذلك، وبصفة قوية، تطورات لإمكانات على الصعيد التقني. وتقوم نزعتها العقلانية بالأساس على قابلية احتساب العناصر الحاسمة على الصعيد التقني، أي أسس الحسابات التوقعية الدقيقة. ويعني هذا بالأصح أنها تقوم على خاصية العلوم الغربية المميّزة، لاسيّما منها العلوم الطبيعية الرياضية والتجريبية، المبنية على الدقة والعقلانية. وقد استمدّت هذه العلوم والتقنية الواردة عنها، في تطورها، وما زالت تستمدّ، حوافز بالغة الأهمية من الفرص الرأسمالية السانحة، التي تربط بإمكانات التثمين الاقتصادي كمكافآت تحفيزية. صحيح أن نشأة العلوم الغربية لم تكن رهينة مثل هذه الفرص. لقد مارس الهنود أيضاً الحساب وعدّوا بالأرقام الوضعية واستعملوا الجبر، كما أنهم ابتكروا نظام العدّ الوضعي، الذي لم يدخل في خدمة الرأسمالية في طور نموّها إلا في الغرب أولاً، بينما هو لم يسفر في الهند عن طرق حديثة للحساب التوقعي وتقييم الموازنة. بالمثل لم تكن نشأة الرياضيات والميكانيكا منجّرة عن مصالح رأسمالية، لكن التوظيف التقني للاستنتاجات العلمية - هذا العنصر الضروري الحاسم في نظام حياة جماهيرنا - تأتّى بفعل المكافآت الاقتصادية، التي كان هذا ما استهدف منها في الغرب أصلاً.

بيد أن هذه المكافآت انجرت عن طابع النظام الاجتماعي المميز في الغرب. لذا فلا بد من طرح السؤال عن أي مكونات هذا الطابع الخاص سم هذا بالتحديد، بما أنها وبدون شك لم تكن كلها على نفس الدرجة من الأهمية. ومن الهامة منها بكل تأكيد البنية العقلانية للقانون والإدارة. ذلك أن رأسمالية المؤسسات، الحديثة والمنظمة تنظيمياً عقلانياً، تحتاج، علاوة على أدوات عمل محددة قابلة للتوقع والتقدير، إلى قانون وإدارة يعتمدان نظماً وقواعد شكلية ويتسمان بالمثل بالقابلية للتوقع والتقدير. ولئن جاز بدونها انبعاث رأسمالية مغامرين وتجّار مضاربين وأنماط أخرى من أشكال الرأسمالية ذات الطابع السياسي، فإنه لا يتسنى بدونها قيام مؤسسة اقتصادية خاصة عقلانية التنظيم، ذات رأس مال قائم وحساب توقعي مبني على الدقة. وهنا نرى أن الغرب انفراد دون غيره بتوفير قانون وإدارة على هذا المنوال وبهذه الصفة من الكمال الشرعي، العملي والشكلي، ليكون في تصرف المسيرين الاقتصاديين. ويحق هنا طرح السؤال الآتي: من أين له هذا القانون؟ بالإضافة إلى ظروف شتى، ساهمت كذلك وبدون شك مصالح رأسمالية بدورها في تمهيد الطريق لسلوك رجال قانون ضليعين من باب الاختصاص في شرع عقلاني لتولي أمر قطاع القضاء والإدارة، وهو ما تؤيد صحته كل البحوث. ولكن لم تكن المصالح المذكورة الوحيدة أو الفاصلة في تحقيق هذا؛ كما أنها لم تكن المصدر في نشوء هذا القانون وتكريسه، بل كان لقوى مغايرة الدور الفعال في تطوره. ولم لم تفعل المصالح الرأسمالية نفس الشيء في الصين أو في الهند؟ ولماذا لم يدفع التطور العلمي ولا الفني، أو حتى السياسي والاقتصادي، في اتجاه تلك المسالك المفضية إلى العقلنة التي يمتاز بها الغرب؟

ذلك أن الأمر في كافة الحالات المذكورة في شأن الطابع المميز يتعلق فيما يبدو بالنزعة العقلانية للحضارة الغربية بصفة مميزة. لكن ما تعنيه هذه العبارة قد يفهم على أوجه شديدة الاختلاف - وهو ما سينجلي تكراراً عبر الفصول القادمة من بحثنا. فثمة مثلاً "عقلنة" التأمل الروحاني، أي بالنسبة إلى سلوك يُرى فيه من أوجه نظر مغايرة أنه "لاعقلاني" بأقصى ما يكون؛ كما يكون الحديث عن "عقلنة" قطاع الاقتصاد والتقنية والبحث العلمي والتربية والحرب والقضاء والإدارة. ثم بوسع المرء أن يقوم "بعقلنة" كل من هذه المجالات بمنطلقات وأهداف جدّ مختلفة، فيلوح ما بدا لهذا "عقلانياً" على عكس ذلك للآخر. وهكذا فقد جرت عمليات "العقلنة" في كل ميادين الحياة باختلاف شديد في كافة الحضارات البشرية. والشيء المميز في اختلافاتها من باب التاريخ الحضاري يكمن أولاً في السؤال عن أي حقول

ومجالات تَمَّت عقلتها وفي أيّ اتجاه حصل ذلك. وبالتالي يستوجب مرّة أخرى وفي المقدمة استشفاف الخاصية المميّزة للعقلانية الغربية الحديثة وتفسير ظروف نشأتها. ولا بدّ لكل مبادرة تفسير في هذا الصّدّد، مراعاةً للمعنى الرئيسي العميق للاقتصاد، أن تأخذ قبل كل شيء الظروف والعوامل الاقتصادية بعين الاعتبار. لكن لا ينبغي كذلك أن يقع التفاضل عن الدواعي والمسبّبات العكسية، فبقدر ما أنها مقيدة بتقنية عقلانية وشرع عقلائي فإن العقلانية الاقتصادية ترتبط أيضاً بقدرة البشر واستعدادهم لتوخي أساليب معيّنة من منتهج العيش المنظم عقلائياً في ممارسته في الواقع. فإينما كان هذا السلوك مكبلاً بعراقيل وجدانية روحية إلا وكان تطوّر سلوك العيش العقلائي على الصعيد الاقتصادي مثقلاً بموانع ضمنية قوية. وكانت فيما مضى، وفي كل البقاع، من بين العناصر المؤثرة في تكوين سلوك العيش ومن أهمها القوى السّحرية والدينية والتصورات الأخلاقية الملزمة التي يفرضها المعتقد فيها. وسيأتي الحديث عن هذه التصرّوات في البحوث المجمعمة والتكميلية فيما يلي.

وقد وضعنا من هذه البحوث في المستهل مقالتين قديمتي العهد تسعى كلتاهما، بالتركيز على نقطة واحدة محدودة، إلى استقصاء جانب من جوانب الإشكالية الأكثر تعقيداً، ألا وهو مشروطية (الشروط المحققة) نشوء وتكوّن "عقلية اقتصادية"، أي الإيپتوس (Ethos) المرتبط بشكل النظام الاقتصادي، بموجب معتقدات دينية معيّنة، وذلك من خلال مثال العلاقات بين إيپتوس الاقتصاد الحديث (Wirtschaftsethos) والأخلاقيات العقلانية التي يتميز بها المنحى التقشفي للبروتستانتية. إذن سيقصر التمهيد هنا على الجانب الواحد من العلاقة السببية، بينما تسعى البحوث اللاحقة حول "أخلاقيات الاقتصاد لديانات العالم الكبرى"، من خلال تسليط نظرة شمولية على علاقات ديانات أهمّ الحضارات بالاقتصاد وبالتركيبة الاجتماعية الطبقية في محيطه، إلى تقصي العلاقة السببية في الحالتين، بقدر ما يُستوجب الأمر لاستجلاء النقاط التي تتيح المقارنة بالتطور الغربي الذي سنتناوله بالتحليل. ذلك أن هذا هو السبيل الوحيد للإقدام على أخذ تلك العناصر من أخلاقيات الاقتصاد الدينية الغربية التي تميّزها بخلاف غيرها، في الحسبان، باعتبار دورها السببي الواضح شيئاً ما. وبالتالي فإن البحثين لا يطمحان إلى أن يكونا - ولو بصورة مقتضبة - بمنزلة تحاليل شمولية في مادّة الحضارة، بل إنها يركزان في كل من مجالات الحضارة بقصد على ما كان وما زال مخالفاً معاكساً

للتطور الحضاري الغربي. لذلك فإنها موجّهان تماماً على ما بدا، في هذا السياق، أنه يكتسي أهمية لدراسة هذا التطور واستقصائه. ولقد تبين أن لا سبيل لوجود منحى غير هذا لبلوغ الغاية المقصودة. لكن، ولتفادي أي سوء فهم، لا بدّ من التشديد على محدودية الغاية المنشودة. كما ينبغي من جهة أخرى تحذير القارئ العرضي من المغالاة في تقدير أهمية هذه الدراسة. بطبيعة الحال لن يلقى فيها المختص في الدراسات الصينية أو الهندوسية أو السامية أو المصرية القديمة جديداً يذكر. وكل ما يرجى هو أنه لا يجد أمراً في اختصاصه أساسياً لا يسعه إلا أن يعتبره خاطئاً. وليس بمقدور المؤلف أن يعرف إلى أي مدى تحقق له هذا المطمح بقدر ما يتاح ذلك لأحد من غير أهل الاختصاص. فمن الواضح أن المرء يتعيّن عليه اللجوء إلى الترجمات والتعويل على المراجع المختصة، على تنوعها وتناقضها في كثير الحالات، لاستنباط كيفية استعمال وتقييم المصادر الوثائقية أو البحثية العظيمة، دون أن تكون له القدرة على الحكم على قيمتها بنفسه، فإنه إذن لا يقدر أن يحكم على قيمة أدائه إلا بمتنهي التواضع. ولا سيما بالنظر إلى محدودية الكمّ من التراجم المتوافرة (خصوصاً فيما يتعلق بالصين) عن أمّهات "المصادر" (أي الكتابات المنقوشة والوثائق الأصلية)، بالقياس إلى ما هناك حقاً واتسم بالأهمية. ويترتب على كل هذا أن هذه البحوث تكتسي طابعاً مؤقتاً تماماً، لا سيما فيما يهمّ الأجزاء المتعلقة بآسيا⁽³⁾. أما الحكم الأخير فيبقى بيد أهل الاختصاص. ولئن أقدمتُ على تأليف هذه البحوث فلغيب مثلها إلى حدّ الساعة، بنفس الغاية وانطلاقاً من أوجه النظر ذاتها. وهي في النهاية مقدّر لها، أكثر مما ينطبق الحال على أيّ بحث علمي، أن يقع "تجاوزها" عن قريب. ثم إنّه لا مناص في مثل هذه البحوث، رغم ما يثير ذلك من تحفظات، من اختراق حدود اختصاص إلى أخرى على سبيل المقارنة، وهو ما يثير ويدعم الشعور بالإحباط فيما يتعلق بمدى التوفيق في العمل. ويصدر اليوم، عن موضوعة عصر أو حنين أدباء، اعتقاد أنه بالإمكان الاستغناء عن رجل الاختصاص أو جعله في مرتبة عامل مأمور في خدمة "المتفرج". كل العلوم مدينة لغير المختصين بشيء ما، كثيراً ما تمثل في أوجه نظر قيمة للغاية. لكن إذا أصبح "اللاتخصّص" مبدأ ذا اعتبار في العلوم، ففي ذلك نهاية العلوم. فمن رام "الفرجة" عليه أن يقصد مسارح الخيالة - وفي متناوله اليوم منها أعداد معددة،

(3) فحتى ما تبقى لي من إلمام بالعبرية لا يعدو أن يكون ضئيلاً لا يفي بالحاجة.

حتى في قالب أدبي وفي الموضوع المطروح هنا⁽⁴⁾. أما التحاليل الموضوعية لدراساتنا هذه، التي حرصنا على أن تكون متقيدة بصرامة بالمنهج التجريبي، فهي أبعد ما يكون من إضمار من هذا القبيل. وبودي أن أضيف: من رام "خطبة وعظية" فعليه أن يقصد حلقة نشاط ديني. هذا وقد أحجمنا تماماً عن التدقيق في نسبة التفاوت في القيمة بين الحضارات الوارد ذكرها هنا من باب المقارنة. صحيح أن مسار مصائر بشرية يجيش إحساس من اطلع على فصل منه ويلهب صدره. لكن أخرى به أن يحتفظ بتعاليقه الشخصية الزهيدة لنفسه، كما هو شأن المرء إزاء مشهد البحر والجبال الشاهقة - إلا أن لمس في ذاته موهبة فنان ودعوة نبوة. وفي معظم الحالات الأخرى فإن الحديث المستفيض عن "حدس" لا يخفي سوى انعدام تحيّد عن الموضوع، يفترض أن نحكم عليه كما نحكم على موقف مماثل حيال الإنسان.

وما يستوجب التبرير أيضاً أنه لم يقع الركون للأهداف الرامي إليها هنا إلى مجال البحث الإثنولوجي بالقدر الذي يحق لدراسة معمقة فعلاً وبالقياس إلى ما بلغت هذه البحوث من مستوى، لاسيما فيما يتعلق بأمور الدين في القارة الآسيوية. لم يحصل هذا بسبب محدودية طاقة العمل البشرية فحسب، بل استبيح ذلك بالخصوص لوجوب التركيز على ملاسبات الأخلاقيات الدينية الطابع لتلك الطبقات التي كانت تشكل العناصر الفاعلة والمؤثرة ثقافياً في الفضاء المعني. فما يهمنّا هو بالأساس التأثيرات التي تأتت وانجرت عن متنهج عيشهم. وصحيح أيضاً كل الصحة أن هذه التأثيرات لا يتسنّى إدراكها حقاً وكما ينبغي إلا بمجابهتها بالحقائق ذات الصلة بالإثنوغرافيا وعلم الشعوب. لذا نعترف صراحة بوجود ثغرة يحق لعالم الإثنولوجيا ويتعيّن عليه أن يعيها علينا. ويجدونى الأمل أن أتمكن شيئاً من هذا النقص في إطار دراسة مستوفاة في سوسيولوجيا الأديان، بما أن مجال هذا البحث بأهدافه المحدودة ما كان ليتسع لهذا المرام. فقد لزم عليها أن تقتصر على محاولة الكشف قدر الإمكان عن نقاط التشابه مع أديان حضارتنا الغربية.

لا بدّ أيضاً في الأخير من كلمة عن الجانب الأنثروبولوجي للمسألة. إذا نحن

(4) لا داعي لي أن أقول إنه ليس من بينها مقالات من قبيل ما قدّم كارل جاسپرس (Karl Jaspers) في مؤلفه (Psychologie der Weltanschauungen)، 1919 أو ما وضع كلاغس (Klages) (في مؤلفه Charakterologie) وما شابه من الدراسات التي تختلف عما نقوم به هنا من محاولة بنوعية المطلق. ولا يتسع المجال هنا للنقاش.

ما فتننا نستنتج - حتى في مجالات من منتهج العيش تتطور (ظاهرياً) بصفة مستقلة عن بعضها البعض - وجود تطورات لأنواع معينة من العقلنة في الغرب، وفيه فقط، فإن الافتراض يتبادر بالطبع إلى الذهن بأن الأسس الحاسمة في هذا السياق تعود لصفات وراثية. ولئن اعترف صاحب هذا البحث أنه يميل شخصياً إلى تقدير قيمة الرصيد الوراثي البيولوجي (الخصائص العرقية الموروثة) حقّ التقدير، فإنه، ورغم الإنجازات القيّمة التي حققها البحث الأنثروبولوجي، لا يرى أيها سبيل لتحديد دوره [الرصيد الوراثي] بالتدقيق أو حتى بالتقريب والتلميح، في التطور الذي نتناوله هنا في سياق بحثنا هذا بالدراسة والتمحيص، واستشفاف نسبته كمّا وصفته وأوجه تدخله. ويظلّ حتماً من مهام البحث الاجتماعي والتاريخي الكشف أولاً، وبقدر الإمكان، على المؤثرات والتسلسلات السببية التي يتسنى شرحها بصورة مرضية من حيث انعكاسها على مصائر البيئة المعنية. عند ذلك فقط، وكذلك حين يتجاوز البحث المقارن في نورولوجيا وسيكولوجيا الأجناس البشرية ما توصل إليه إلى حد الساعة من بؤادر واعدة، يتاح الأمل أن عسانا نحصل على حلول مرضية للمسألة المذكورة⁽⁵⁾. وإلى ذلك الحين يبقى هذا المشترك غائباً، مما يجعل الإحالة على "الرصيد الوراثي" بمنزلة تنازل متسرّع عن النصيب الممكن اليوم من الاستنتاج المعرفي والدفع بالمسألة إلى عوامل (مازالت حالياً) مجهولة.

(5) وافاني قبل بضع سنوات طبيب نفسي مرموق بنفس الرأي.

ماكس فيبر

الأخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية⁽¹⁾

[05/1904; 1920]

(1) صدر البحث مقالاً في العدد 20 / 21 من حولية يافى: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen: J.C.B Mohr, 1904/1905), Band XX, XXI.

ومن بين المراجع العديدة في الموضوع أكتفي بذكر أكثر الأعمال النقدية توسعاً: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft (Kunst und Technik*, 1909), Nr. 39-43,

ثم مقالاً: Max Weber, "Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus," *Archiv für*, Bd.: مقالتي 30 (1910),

وكرر نقدي عليه: Felix Rachfahl, *Nochmals Calvinismus und Kapitalismus*, a.a.O. 1910, Nr. 22-25, "Antikritisches Schlußwort," *Archiv...*, Bd. 31. وفي عملي هذا لم أستمّد شيئاً من الجدل، العقيم بالضرورة إلى حد ما، ضد راشفال (Rachfahl) - الذي يحظى كرجل علم بالتقدير من جانبي كذلك - نظراً لأنه وطأ ميداناً لم يتمكن منه حقاً، بل إنني ألحقت الاستشهادات (القليلة جداً) التكميلية من مقالتي النقدية المضادة وسعيت إلى رفع الالتباسات وكل ما هو محل سوء فهم بإضافة بعض الملاحظات في النص أو في شكل هوامش - كما أني أحيل على سومبارت في كتابه: *Der Bourgeois* (München: Leipzig, 1913)؛ وأخيراً على لوخو برينتانو في استطراده الثاني *Exkurs II* في ذيل محاضراته بمجمع العلوم بميونخ (1913) حول بدايات الرأسمالية الحديثة (صدر بميونخ عام 1916). وبالمثل سأعرض لهذا النقد في هوامش خاصة كلما استوجب الحال. - إنني أتوكّل لكل من عن له ذلك (خلاقاً للموقع) أن يتيقن بنفسه بالمقارنة من أنني لم أتسلط على أية جملة من مقالتي، تتضمن رأياً موضوعياً جوهرياً، بالحدف أو التحوير في المعنى أو التقليل من حدة مضمون، أو أنني أضفت آراء منحرفة موضوعياً. إذ لم يكن هناك أي داع لذلك، كما أن مواصلة البحث سيحتّم على من ظل على ارتبائه أن يقتنع في النهاية. - هذا علماً بأن الباحثين المذكورين (سومبارت وبرينتانو) في خصام فيما بينهما أشد حدة مما هو عليه معي. إنني أعتبر نقد برينتانو ضد عمل سومبارت حول اليهود والحياة الاقتصادية وجيهاً في قراراته على كثير الأصعدة، ومع ذلك غير منصف تماماً في عديد الأوجه، بصرف النظر عن أن بحث برينتانو لم يلمس الأساس في مسألة اليهود، التي تركها جانباً هنا (وسنعود إليه في وقت لاحق).

ومن ناحية علم اللاهوت ترتب على عملي هذا ظهور العديد من المقالات القيّمة، وكان التلقي إيجابياً على العموم، وإلا، وفي حالات اختلاف الآراء، فعلى أتم الموضوعية - وهو ما زادني امتناناً، =

= لأنني ما كنت استغرب من رد فعل سلبي على الطريقة التي تمت بها معالجة هذه الأمور والتي ما كان بالإمكان تفاديها. فمن الطبيعي أن لم يجد هنا حقه ما بدا للاهوتي المتعلق بديانته الأهم والأكثر قيمة فيها. إننا كثيراً ما نواجه جوانب - مقيمة تقييماً دينياً - جد سطحية وفظة في مسار حياة الدين، إلا أنها كانت كذلك كامنة فيه، وكثيراً ما كانت فيه أيضاً، لهذا السبب، ظاهرياً الأشد فاعلية وتأثيراً. - وتجدر هنا أيضاً الإشارة إلى كتاب: Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), الرفيع، بوصفه، علاوة على مضمونه الثري، عملاً مكملًا ومؤيداً في سياق موضوعنا وإشكاليته، والذي يعالج من وجهات نظر طريفة ومتسعة التاريخ الكوني لأخلاقيات المسيحية الغربية. وقد ركز صاحبه اهتمامه بالخصوص على التعاليم، بينما ركزت أنا على المفعول الواقعي للدين.

القسم الأول
طرح المسألة

الفصل الأول

الوضع الطائفي والتركيبية الاجتماعية

إن نظرة على إحصائيات المهن، في قطر ممتزج من حيث الطوائف الدينية، لكفيلة بأن تبرز بكشافة ملحوظة⁽¹⁾ ظاهرة، تداول ذكرها بتكرار وحيوية في الصحافة والأدبيات الكاثوليكية⁽²⁾ وفي مؤتمرات الكنيسة الكاثوليكية بألمانيا، ألا وهي غلبة العنصر البروتستانتي، سواء فيما يتعلق بامتلاك رؤوس الأموال والسيطرة على قطاع المقالة الاقتصادية، أم فيما يهمّ الفئات الشغيلة الراقية والأطر والكفاءات السّامية، ذات التكوين التقني أو التجاري العالي في المؤسسات الاقتصادية الحديثة⁽³⁾. ولا

(1) إن حالات الاختلاف تفسر - ليس دائماً لكن غالباً - بأن الانتفاء العقدي لعمال قطاع صناعي يرتبط بالطبع بالعقيدة السائدة بالمكان حيث القطاع أو مكان انتداب شغاليه. ومن شأن هذا الأمر أن يحور في كثير الأحيان، وفي الوهلة الأولى، الصورة التي تعطيها بعض الإحصائيات حول الانتفاء العقدي - في مقاطعة نهر الراين مثلاً - . ثم إن الأرقام الإحصائية لا تكون، بطبيعة الحال، مقنعة إلا بتوخي الدقة والإمعان فيما يتعلق بالاختصاص والإحصاء في الحرف على انفراد. وإلا فمن المحتمل أن يحصل الخلط بين مقاولين كبار و"معلمين" مستقلين وإدماجهم سوياً في فصيلة "مدير مؤسسة اقتصادية". لكن وبالخصوص نرى "الرأسالية العليا" اليوم، فيما يتعلق بالفئة السفلى من عمالها عديمي التخصص، قد تفرقت من تلك المؤثرات التي كان من الراجح أن تكون للعقيدة الدينية في سابق الحال. لنا عودة للحديث في هذا الموضوع.

(2) انظر مثلاً: B. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes* (Würzburg 1897), S. 31, V. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg 1899), S. 58.

(3) لقد قام أحد طلبتي سابقاً بمعالجة الرصيد الأكثر شمولية ودقة من الاستنتاجات الإحصائية التي في حوزتنا في هذا الشأن : الإحصائيات العقدية في مقاطعة بادن. انظر: Martin Offenbacher, = *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der*

يتوقف هذا على جهات يقترن فيها الاختلاف الطائفي بفارق في الانتساب القومي، وبالتالي بمستوى التحضر والتطور الثقافي، كما هو الحال بالنسبة إلى شرق ألمانيا وبولونيا، بل إننا نجد تلك الظاهرة منعكسة في المعطيات والمؤشرات الإحصائية الطائفية بوضوح في كل مكان تقريباً حيث تيسر للتطور الرأسمالي، في طور ازدهاره، أن يدخل تغييراً على تركيبة المجتمع الطبقي ويرتب توزيعه الحرقي، وبقدر ما حصل هذا بقدر ما ازدادت المعطيات وضوحاً. وبالطبع فإن التفوق النسبي لنصيب البروتستانت - أي النسبة المئوية منهم في عدد السكان الجملي - في امتلاك رأس المال⁽⁴⁾، وفي تسيير العمل والإشراف عليه من منصب القيادة في المؤسسات الصناعية والتجارية العصرية الكبرى⁽⁵⁾ يعود بقسط إلى علل تاريخية⁽⁶⁾ موهلة في القدم، لم يبد فيها الانتساب الطائفي الديني سبباً لمستجدات اقتصادية بل، وإلى حد ما، نتيجة لها. إن الانخراط في هذه الوظائف الاقتصادية يفترض من ناحية امتلاك رأس مال ومن ناحية تعليةً باهظ الكلفة، ومن جانب آخر، وفي الغالب، تواجد هذين الشرطين؛ كما أنه اليوم مرهون بامتلاك ثروة موروثية أو أن يكون المرء على درجة ما من الثراء. ومن هنا نرى أن عدداً وافراً من أغنى مناطق الإمبراطورية الألمانية وأكثرها ازدهاراً اقتصادياً، سواء بفضل عوامل طبيعية أم من جراء موقعها الممتاز من حيث المواصلات، وكذلك وبالأخص معظم المدن الغنية، قد انزاحت خلال القرن السادس عشر إلى المذهب البروتستانتي، وأن التأثيرات اللاحقة، الناجمة عن ذلك مازالت إلى اليوم، تعود بالنفع على البروتستانت في كفاح العيش على الصعيد الاقتصادي. وهنا يطرح السؤال التاريخي التالي نفسه: ما الداعي لهذه الأرضية السانحة، التي تتمتع بها المناطق

Katholiken und Protestanten in Baden (Tübingen: Leipzig, 1901) (Bd. IV, H. 5 der = volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen),

وتشكل هذه الدراسة المصدر الذي استقينا منه كامل المعطيات والأرقام الإحصائية المعروضة فيما يلي لمزيد التوضيح.

(4) في عام 1895 مثلاً، وفي مقاطعة بادن، أسفر الإحصاء عما يلي:
على كل 1000 من البروتستانت يندرج رأس مال واحد من صنف Kapitalrentensteurkapital بقيمة 954060 مارك.

// // الكاثوليك // // // // بقيمة 589000 مارك.
ويحتل الأربعة ملايين من اليهود في هذا الصدد، وعلى كل 1000 منهم، المرتبة الأولى. (الأرقام حسب أوفينباشر (Offenbacher)، المصدر نفسه، ص 21).

(5) يحال للمقارنة في هذا الصدد على البيانات الواردة في عمل أوفينباشر المذكور.

(6) هنا أيضاً وفيما يتعلق بمقاطعة بادن يجدر الرجوع إلى الفصلين الأولين من دراسة أوفينباشر.

الأكثر نموّاً اقتصادياً، إلى ثورة كنسية؟ بيد أن الجواب أبعد من أن يكون بالسهولة التي قد يتوقعها المرء. لا شك أن التخلي عن النزعة التقليدية للاقتصاد تظهر كعامل كفيل بالأساس بأن يدعم ميلاً إلى الارتياح حتى في شأن المؤلف الديني وإلى الثورة على السلطات التقليدية عامة. لكن ينبغي هنا التفتن إلى أمر كثيراً ما يقع التغاضي عنه اليوم: وهو أن حركة الإصلاح الديني قامت لا فقط لإزالة سيادة كنسية تسيطر على شؤون الحياة عامة، بقدر ما أنها رمت إلى استبدال ما كان بآخر عوضاً عنه؛ استبدال سيادة جدّ مريجة، أو شكت أن تكون غير محسوسة يومئذ، وكادت، على كثير الأوجه، أن تكون شكلية فحسب، بأخرى تنفذ بأقصى ما يكون إلى كافة ميادين الحياة المنزلية والعمومية في شكل نظام إلزامي مزعج للغاية شديد الصرامة لمنتهج العيش على الإجمال. إن هيمنة الكنيسة الكاثوليكية - بتوحي "الاقتصاد من المارقين واللين مع المخطئين"، كما كانت تتصرّف في ماضي الزمان، أكثر منه في يومنا هذا - تتحمّلها في الوقت الحاضر أيضاً شعوب ذات نمط اقتصادي حديث باتّم ما يكون، كما تحمّلها سابقاً مناطق من أكثر المناطق التي عرفها العالم، في أعقاب القرن الخامس عشر، ثراءً وازدهاراً اقتصادياً. في حين أن هيمنة المذهب الكالفيني، كما استتبّت خلال القرن السادس عشر بجنييف وفي اسكتلندا، وفي فترة التعديّة من القرن السادس عشر إلى القرن السابع عشر في أجزاء شاسعة من هولندا، وفي القرن السابع عشر في إنجلترا الجديدة [أميركا] وعلى فترات زمنية في إنجلترا ذاتها، كانت لنا اليوم أسوأ ما كان للمرء أن يتحمل من أشكال الرقابة الكنسية على الإطلاق. وعلى هذا الوجه بالذات لمستها شرائع عريضة من أعيان المدن العريقة في ذلك العصر، في جنييف كما في هولندا وفي إنجلترا. إذ لم يتمتع المصلحون الدينيون الذين قاموا في البلدان الأكثر نموّاً اقتصادياً من فداحة سيطرة كنسية دينية على الحياة، بل بالعكس من ضالة ذلك. فما السرّ إذن في أن هذه البلدان، الأكثر نموّاً اقتصادياً آنذاك، وبالتحديد، كما سنرى، الشرائع الوسطى من مجتمعاتها وهي في طور ارتقائها اقتصادياً، لم تستكف فقط من تقبل وتبني نظام ترمتي صارم قاهر، لا نظير له فيما سبق، بل إنها استماتت استماتة بطولية في الذود عنه، مثلما قل أن فعلت طبقات "بورجوازية"، وبهذه الصفة بالذات، في سالف الأيام، ولم تفعل قط لاحقاً، فكان ذلك، كما عبّر [المؤرّخ الانجليزي والناقد توماس كارلايل (Thomas Carlyle)] عن صواب، "آخر فصل من فصول بطولتنا"؟

بل دعنا نواصل الاستقصاء واعتبار أن غلبة سهم البروتستانت في امتلاك

رأس المال في صلب الاقتصاد الحديث هي اليوم، وبجزء، مجرد نتيجة كونهم، حسب المعتاد تاريخياً، يستحوذون في المعدل بما يفوق غيرهم على أسباب الرزق؛ لكننا نستين من جهة أخرى، وبما لا يدع مجالاً للشك، ظواهر لا تتفق فيها العلاقة السببية مع ما سلف. من ذلك، وعلى سبيل المثال، ما يلي: أولاً الفارق الملموس والرائج عامة، في إقليم بادن أو بايرن/ بفاريا [بألمانيا]، كما في بلاد المجر، مثلاً، في نوعية التعليم العالي الذي اعتاد أولياء كاثوليك، على نقيض أولياء بروتستانت، أن يوجهوا إليه أبناءهم. وقد يعزا السبب في تدني نسبة الكاثوليك المثوية من بين تلاميذ معاهد التعليم "العليا" وحاملي البكالوريا على العموم، بالقياس بنسبتهم في مجمل عدد السكان تدنياً ملحوظاً⁽⁷⁾، على وجه الخصوص إلى ما ذكرنا من غلبة تقليدية في امتلاك الثروة. لكن أن تكون النسبة المثوية من بين حاملي البكالوريا الكاثوليك خريجي معاهد التعليم [الثانوي] العصرية المؤهلة خصيصاً للدراسات التقنية والحرف الصناعية والتجارية، المعدة، على وجه العموم، لحياة مهنية مدنية، أي المعاهد الثانوية الإعدادية والمدارس الإعدادية والمدارس العليا وما إلى ذلك، أن تكون نسبة هؤلاء

(7) في سنة 1895 كانت النسبة المثوية لمجموع سكان بادن من حيث التوزيع الطائفي كالتالي: 37,0% بروتستانت، 61,3% كاثوليك، 1,5% يهود. أما فيما يتعلق بتلاميذ المدارس الموالية للمرحلة الابتدائية وغير الزمومية فقد أعطت الإحصائيات بالنسبة إلى السنوات 1885-1891 ما يلي من النسب المثوية (حسب أوفينباشر، المصدر نفسه، ص 16):

	بروتستانت	كاثوليك	يهود
معاهد ثانوية (ليسي)	43	46	9.5
معاهد ثانوية (متخصصة في العلوم واللغات)	69	31	9
مدارس إعدادية عليا	52	41	7
مدارس إعدادية	49	40	11
مدارس "بورجوازية" عليا	51	37	12
المعدل	48	42	10

ونجد نفس الظواهر في كل من بروسيا، بافاريا، فورتمبارغ، مقاطعات الراين [الزاس ولوران]، المجر (انظر الإحصائيات في أوفينباشر ص 18 وما يليها).

بدورها أدنى بكثير، وبما يلفت الانتباه، مما هي عليه فيما يتعلق بالبروتستانت⁽⁸⁾، في حين نراهم يؤثرون التكوين الذي تمنحه المعاهد الثانوية "الهومنستية"، فهذه ظاهرة لا يستقيم تفسيرها بما سبق ذكره، بل إنها وبالعكس يستوجب أخذها بالاعتبار لتفسير النقص النسبي في قسط الكاثوليك من النشاط الاقتصادي الرأسمالي. وثمة ظاهرة أخرى، ملفتة أكثر من السابقة، تساعد على تفسير كون حصّة الكاثوليك من مجموع العمال المتعلمين في مجال الصناعة الثقيلة الحديثة دون ما هي لغيرهم. فالظاهرة المعروفة، المتمثلة في اعتياد المصانع أن تتدب عتّامها المتعلمين بالخصوص من بين صفوف النشء من أرباب الصناعات اليدوية، تاركة لهذا المجال مهمة تكوين اليد العاملة التي تحتاج إليها ثم انتزاعها منه بعد استكمال التكوين والتدريب، نراها تنطبق بأعلى درجة على متعلمي الصناعات اليدوية البروتستانت أكثر منهم الكاثوليك. فمن بين متعلمي الصناعات اليدوية نجد الكاثوليك أشدّ ميلاً للبقاء في قطاع الصناعات اليدوية، وبالتالي فإنّ لهم الأغلبية في بلوغ مرتبة "معلم" في اختصاصهم، بينما يتدفق البروتستانت بأكثر عدد نسبياً صوب المصانع، حيث يملؤون طوابير العمال المتعلمين والموظفين الصناعيين⁽⁹⁾. ولا شك في هذه الحالات أن السبب يعود إلى أن الطابع الفكري الخاص، المكتسب بالتربية، وبالتحديد هنا بالوجهة التربوية المطبوعة بالمناخ الديني السائد في موطن العيش والبيت الأسري، هو الذي حتم الاختيار الحرفي، وما تبع من مصير مهني، وفرضه.

ويزيد تدنّي نسبة انخراط الكاثوليك في الحياة الاقتصادية في ألمانيا غرابة أنّ الظاهرة تعاكس التجربة المستخلصة من سالف العهد⁽¹⁰⁾ وفي الحاضر، والتي مفادها أن الأقليات القومية أو الدينية التي تقف كـ "مسيطر عليها"، قبالة مجموعة أخرى غير تلك التي "تسيطر"، تعتاد من جراء إقصائها الطوعي أو الملزم من المناصب ذات

(8) انظر الإحصائيات الواردة في الهامش السابق التي تظهر أن نسبة المزاولة الكاثوليكية الجمليّة للمعاهد الثانوية (على اختلافها)، المتدنية بنسبة الثلث من نسبة السكان الكاثوليك، لا يحصل تجاوزها ببعض النقاط إلا على مستوى المعاهد الثانوية [ليسي] (خصوصاً بغية الإعداد لدراسة علم اللاهوت). ويتعين هنا، بالنظر إلى استدلالات لاحقة، لفت الانتباه إلى أمر مميز وهو أن الظواهر النمطية في نسبة مزاولة البروتستانت للمدارس الثانوية في المجر تصدر بصفة مرتفعة عن البروتستانت المصلحين (Offenbacher, S. 19).

(9) انظر البراهين لدى أوفينباشر، المصدر نفسه، ص 54 والجدول في ذيل العمل.

(10) يستخلص هذا على أفضل وجه من خلال المقاطع التي سندرجها من كتابات السير وليام بيتي (Sir William Petty).

النفوذ السياسي أن تنساق بقدر رفيع جداً على درب الكسب الاقتصادي، ليجد فيه أبنائها من أصحاب القدرات والمواهب مجالاً ملائماً لطموحاتهم، التي يتعذر عليهم استغلالها على أرضية الوظيفة الحكومية. وهو ما جدّ بجلاء في شأن البولونيين وهم في طور التقدم الاقتصادي في روسيا وفي بروسيا الشرقية - بعكس ما طرأ في مقاطعة غاليسيا (Galizien) الخاضعة لسيطرتهم - وفي شأن "الهوغنوت" [البروتستانت الكالفينيين] بفرنسا سابقاً، تحت إمرة الملك لويس الرابع عشر، وطوائف البروتستانت الانفصاليين/ المنشقين والكويكر/ الصاحبين (Quäker) بإنجلترا، وكذلك وليس أخيراً اليهود منذ ألفيتين من الزمن. أما الكاثوليك بألمانيا فلا نلمس لديهم شيئاً من هذا المفعول أو لا شيء منه جدير بالاهتمام؛ وحتى في الماضي وعلى عكس البروتستانت، سواء في هولندا أم في إنجلترا، حيث كان الكاثوليك إما عرضة للاضطهاد أو في وضع يعاملون فيه خصيصاً بتوخي التسامح، لم يشاهد لهم أي تطوّر اقتصادي بارز الملامح. بل يتأكد الاستنتاج أن البروتستانت (لا سيما طوائف منهم سيأتي الحديث عنها بصفة خاصة)، سواء بوصفهم مسيحيين أو كفئة تحت سيطرة، سواء كأغلبية أم كأقلية، أبدوا ميلاً مميزاً للعقلانية الاقتصادية، لم يشاهد له مثيل لدى الكاثوليك، لا في هذا الوضع ولا في ذاك على حد السواء، لا في الماضي ولا في الحاضر⁽¹¹⁾. لهذا فإن السبب في هذا التباين في السلوك يجب تقصّيه بالأساس في الطابع المميز الضمني الثابت، لا في الوضعية التاريخية السياسية الظاهرة، التي مرّ بها المذهب العقائدي في الظرف المعني⁽¹²⁾.

(11) ذلك أن تركيز بيتي على إيرلندا نموذجاً يعود إلى سبب بسيط للغاية وهو أن وجود الفئـة البروتستانتية هناك كان مقتصرأ على نبلاء أصحاب إقطاعات لا يقيمون بالمكان. ولو أنها ادعت بالمزيد لكانت (كما هو معروف) على غير صواب، مثلما يدل على ذلك وضع الإيرلنديين أصلي اسكتلندا. في إيرلندا أيضاً تقوم، على غرار غيرها من البقاع، العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية. (انظر في خصوص الإيرلنديين أصلي اسكتلندا: C. A. Hanna, *The Scotch-Irish* (New-York: اسكتلندا Putnam, 1902)).

(12) وهو ما لا ينبغي بالطبع أن الأخيرة أيضاً كانت لها نتائج بالغة الأهمية وأنها لا تتناقض مع حقيقة أنه - وكما سيأتي شرحه لاحقاً - بالنسبة إلى تطور كامل مناخ العيش لبعض الطوائف البروتستانتية كان من الأهمية بمكان، وذو انعكاس على مساهمتهم في الحياة الاقتصادية، أنها كانت تمثل أقليات صغيرة متلاحمة متجانسة، مثلما كان عليه الحال بالنسبة إلى الكالفينيين المتشددين حينما استوطنوا خارج جنيف وإنجلترا الجديدة، حتى إذا كانت السيادة السياسية في حوزتهم. - إن ظاهرة نزوح مهاجرين من شتى المعتقدات الدينية في العالم، من هنود وعرب وصينيين وسوريين وفينيقيين ويونانيين ولومبارديين...، بوصفهم ناقلين تجربة تجارية من أقطار متطورة إلى أخرى، لظاهرة كونية عامة ولا تمت إلى موضوعنا بصلـة. (في مقاله الوارد ذكره تـكراراً حول "بدايات الرأسمالية الحديثة" يستشهد بريتانو بمثال أسرته. بيد أن صيرفيين أصحاب بنوك من أصل أجنبي بوصفهم حملة متميزين =

سيقتضي الأمر إذن في المقام الأول توضيح أيّ العناصر من الطابع المميز للمذاهب العقيدية كانت، أو مازالت إلى حدّ ما، تتداخل مؤثرة في الاتجاه الذي بيّناه. وقد يجنح المرء، من جراء تفحص سطحي وبعض الانطباعات العصرية، إلى حصر التناقض في التعبير التالي: إن نزعة المذهب الكاثوليكي الأقوى إلى استنكاف أمور الدنيا (Weltfremdheit)، وأوجهه التشفية كما تنمّ عنها مثله العليا ومراميه، تجعل أتباعه بالضرورة وتكيفهم على حدّ أوفر من اللامبالاة إزاء خيرات الحياة الدنيا ومتعتها. وهو تفسير يتطابق فعلاً مع تصوّر العامي الشائع في يومنا هذا في سياق الحكم على الملتين. فمن وجهة النظر البروتستانتية يُعتمد هذا الرأي لانتقاد تلك المثل التشفية المبني عليها (عن حق أو عن خطأ) منتهج العيش الكاثوليكي، بينما يأتي الردّ من الجانب الكاثوليكي بالتنديد بـ"النزعة المادية" باعتبارها نتيجة لعلمنة كافة مضامين الحياة، أسفرت عنها تعاليم المذهب البروتستانتي وأفرزتها. وقد ارتأى كذلك باحث معاصر أن يوضح الفارق المتأني عن سلوك كلا المذهبين المسيحيين حيال حياة الكسب والارتزاق بالصيغة التالية: "يتسم الإنسان الكاثوليكي بأكثر سكون؛ ونظراً لأن فطرة الكسب لديه أقلّ نمواً نسبياً فإنه يرنو إلى مجرى عيش مضمون قدر الإمكان، ولو بدخل محدود نسبياً، أكثر منه إلى عيش حرّيّ بجلب الوجاهة والثراء، لكنه مخوف بالمخاطر ومثير للقلق. ويقول اللسان الشعبي من باب المزح: إما أن تأكل شهياً وملياً أو أن تنام هنيئاً وعميقاً. وفي هذه الحالة فإن البروتستانت يأكّل شهياً وملياً، بينما يفضل الكاثوليكي أن ينام هنيئاً وعميقاً"⁽¹³⁾. وقد يستقيم فعلاً قرن "الأكل الشهي والملي"، ربما إلى حدّ ما لكن ليس على الإطلاق، بحافز القسط من البروتستانت، في ألمانيا وفي الوقت الحاضر، الذي لا يبالي بالشأن الكنسي. إلا أن الأمور كانت في الماضي مختلفة تمام الاختلاف. فبالنسبة إلى الطهوريين/ البوريتانيين الإنجليز والهولنديين والأميركان فلقد كانوا، كما هو معروف، يميزون بنزعة على نقيض "بهجة الحياة الدنيا"، وذلك، وكما سنرى، بصفة تجعل منها في نظرنا سمة لهم مميزة جوهرية. هذا في حين أننا نجد المذهب

= لتجربة تجارية وعلاقات، ذلك مما توافر في كل العصور وفي كل البلدان، وما هم بخاصية تنفرد بها الرأسمالية الحديثة، وقد صار البروتستانت - انظر في ما يلي - يراعونهم بارتياح وتحفظ أخلاقي. واختلف الأمر في شأن الأسر البروتستانتية التي هاجرت من لوكارنو إلى زيوريخ، كعائلي موراتل (Muralt) وبيستالوزي (Pestalozzi) وغيرهما، والتي سرعان ما أصبحت من ركائز تطور رأسمالي (صناعي) متميز حديث).

(13) دكتور أوفنباش المصدر نفسه، ص 68.

البروتستانتية الفرنسي، مثلاً، يحافظ على مدى طويل، نوعاً ما إلى يومنا هذا، على الطابع الذي طبعت به الكنائس الكالفينية عامة، لاسيما تلك التي انصاعت لذلك "تحت إمرة الصليب" زمن الحروب الدينية. وهو مع ذلك، وكما هو معروف، - أو وكما سيتعين علينا أن نسأل: ألهذا السبب بالذات؟ - الذي كان يمثل إحدى الركائز الأساسية للتطور الاقتصادي والرأسمالي بفرنسا، واستمرّ هكذا في حدود الحيز الضيق الذي تبقى تحت تأثير الملاحقة والاضطهاد. وإذا أراد المرء نعت هذه الصرامة وتأويل المصالح الدينية في منهج العيش الأولوية المطلقة بأنها "استنكاف الحياة الدنيا"، حيثذ فإن الكالفينيين الفرنسيين كانوا، على أقل تقدير، ومازالوا على نفس الدرجة من استنكاف الحياة الدنيا كالكاثوليك بشمال ألمانيا مثلاً، الذين يتشبّهون بعقيدتهم تشبهاً حميماً لا نظير له في كل العالم. فكلّهما إذن يختلف، حسب وجهة النظر ذاتها، عن الطائفة الدينية التي تشكل الأغلبية، أي كاثوليك فرنسا، المتميزين في فئاتهم السفلى بالابتهاج بالحياة ومسراتها، وفي فئاتهم الراقية بعداوة بيّنة حيال أمور الدين، وبروتستانت ألمانيا البارزين اليوم في مجال الكسب الدنيوي والتميزين غالباً، في فئاتهم الراقية، بالامبالاة دينياً⁽¹⁴⁾. ويتضح بهذه المقارنة بجلاء عدم جدوى تصوّرات ضبابية كتلك القائلة (من باب الافتراء) بنزعة العقيدة الكاثوليكية إلى "استنكاف الحياة الدنيا" ونزعة العقيدة البروتستانتية المادية إلى الانفتاح على الحياة ومسراتها، وما إلى ذلك، بما أنها في تعميمها هذا لا أساس لها من الصحة، لا في الماضي ولا حتى في الحاضر. وإذا أصّر المرء على اعتقادها فلا مناص حيثذ أن تؤدّي به استنتاجات أخرى، فضلاً عما سقنا من ملاحظات، إلى أن يتساءل عما إذا ما جاز قلب التضاد بأسره، بين استنكاف الحياة الدنيا والتقشف والورع الكنسي من جهة، والانخراط في حياة الكسب الرأسمالية من جهة أخرى، إلى تجانس باطني.

بالفعل يسترعي الانتباه - لكي نستهل ببعض الحقائق البيّنة ظاهراً - كم كان عدد الممثلين لأشكال الورع المسيحي الأكثر روحانية، المتأئين عن أوساط تجارية، مرتفعاً بصفة ملحوظة. على وجه الخصوص كان المذهب التقويّ (Pietismus)

(14) توجد ملاحظات في منتهى الدقة والطرافة حول الطابع المميز الخاص للمذاهب العقيدية بألمانيا وفرنسا وعن تلاقح هذه المفارقات مع بقية العناصر الثقافية في كفاح مقاطعة ألزاس القومي في دراسة والتر ويتش (Walter Wittich) المرموقة: *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (Illustrierte Elsass: Rundschau, 1900).

يدين لهذا المآتي بعدد كبير جداً من أتباعه الأكثر إيماناً. وقد يتبادر إلى الذهن أن الأمر مرتبط بنوع من التأثير المناوئ لمذهب "عبادة المال" على طبائع بشرية روحانية لا تتألف مع المهنة التجارية؛ وهو ما حدث بدون شك في حالات كثيرة، على غرار [القديس] فرانسيسكو الأسيزي وبالمثل لجمع غفير من أتباع المذهب التقوي، بأن يستوعب معتنق الدين عملية "الاعتناق" من حيثته بهذه الصفة. وبالمثل قد يبدو من الجائز تفسير الظاهرة الشائعة أيضاً - وصولاً إلى سيسيل رودس (Cecil Rhodes) - كون أن مقاولين رأسماليين كباراً ينحدرون من أسر كهنوتية، باعتبار ذلك ردة فعل على تربية تقشفية في طور الشباب. غير أن هذا التفسير يتداعى إزاء عقلية تجارية ماهرة تتلاءم لدى هؤلاء الناس والجماعات أنفسهم مع أسلوب عيش خاضع تمام الخضوع لأشد أشكال الورع والتقوى، وليس الحديث هنا عن حالات منفردة معزولة، بل إنها سمات تتميز بها جماعات بأسرها من بين الكنائس والطوائف البروتستانتية الأكثر أهمية تاريخياً. وبدرجة خاصة يبرز هذا التوافق في صلب المذهب الكالفيني هناك حيثما ظهر واستقر به المقام⁽¹⁵⁾. وبقدر ما كان هذا في فترة انتشار حركة الإصلاح الديني غير مرتبط، في أي بلد كان (وهو ما ينطبق عامة على كل الطوائف البروتستانتية)، بطبقة اجتماعية معينة بمفردها، فإنه لأمر مميز، بل، وبحال من الأحوال، "نموذجي" أن كان، مثلاً في كنيسة "الهوغنوت" الفرنسية، عدد الرهبان ورجال الصناعة (تجار وأصحاب الحرف اليدوية) مرتفعاً ارتفاعاً ملحوظاً بين الأتباع حديثي العهد، وظل مرتفعاً في فترات الملاحقة والاضطهاد⁽¹⁶⁾. وحتى الإسبان عرفوا أن "الهرطقة"

(15) حينئذ يكون المعنى بالطبع: في حالة ما توافرت الإمكانيات لنمو رأسمالي في المنطقة المعنية.

(16) انظر في هذا الخصوص مثلاً: Dupin de St. André, *L'ancienne église réformée de tours*: *Les membres de l'église* (Bull. de la soc. De l'histoire du Protest. 4. s. t. 10)، بالإمكان هنا أيضاً مرة أخرى - وهو ما يتسنى بالأخص لمقيمين من الكاثوليك - النظر إلى الرغبة الجارحة في التحرر من المراقبة الرهبانية، أو الدينية عامة، باعتبارها الدافع الحافز. بيد أن هذا لا يتضارب فقط مع وجهة نظر مقيمين معاصرين معارضين (بها فيهم رابلية)، بل إن التحفظات الضميرية، على سبيل المثال، الواردة عن أولى السينودسات القومية للهوغنوت (مثلاً: z. B. 1.: 10 bei Aymon, Synod., Nat. p. 10) فيها إذا يحق لصيرفي أن يحتل منصب شيخ كنيسة، والنقاش المتكرر خلال السينودسات القومية، رغم مواقف كالفين الجلية، حول مشروعية أخذ الفائدة على دين، قد أظهرت تحمس الأوساط المعنية، البالغ، بهذه القضايا، ولكن ربما أيضاً أن الرغبة في ممارسة الربا (usuraria pravitas) دون اللجوء إلى المراقبة عبر الاعتراف لم تكن أمراً ذا أهمية حاسمة. (نفس الشيء - انظر أسفله - في هولندا. ولزيد التنصيص فإن تحريم الفائدة حسب القانون الكنسي لا يؤدي دوراً في بحوثنا هذه).

(ويعنون بذلك المذهب الكالفيني الهولندي) "تدعم الروح التجارية"، وهو ما يتفق تماماً مع الأفكار التي طرحها السير وليام بيتي في شرحه لأسباب الازدهار الرأسمالي بهولندا. وقد وصف غوتهين⁽¹⁷⁾ (Gothein) عن صواب أن كالفيني المهجر يشكلون "مشتل الاقتصاد الرأسمالي"⁽¹⁸⁾. وقد يميل المرء إلى أن يرى هنا في تفوق الثقافة الاقتصادية الفرنسية والهولندية، التي يعود إليها القسط الأوفر من كالفيني المهجر، أهم سبب، فضلاً عن تأثير الغربة القوي والانفصال عن ظروف العيش التقليدية⁽¹⁹⁾. لكن الوضع كان في فرنسا في القرن السابع عشر، كما نعرف ذلك من خلال مناقشات [الوزير الفرنسي المصلح] كولبير (Colbert)، على نفس هذه الحال. وحتى النمسا - بصرف النظر عن بلدان أخرى - عمدت أحياناً، على سبيل الانتداب المباشر، إلى استجلاب رجال صناعة من البروتستانت. لكن لا

W. G. des Schwarzwalds I, 67.

(17)

(18) وفي نفس السياق تدرج الملاحظات المقتضية لـ سومبارت في كتابه: *Der moderne Kapitalismus*, 1 Aufl., S. 380. وفي وقت لاحق توخى سومبارت، للأسف، وفي ما اعتبره، في الفصول المعنية هنا، أضعف أعماله الكبرى (*Der Bourgeois*, München 1913)، الدفاع عن "نظرية" خاطئة تماماً، سيتاح لنا التعرض إليها في مناسبات، وذلك تحت تأثير مؤلف لـ ف. كيلي (F. Keller) (Unternehmung und Mehrwert, Schriften der Görres- Gesellschaft, 12. Heft) أرى فيه، بصرف النظر عن العديد من الملاحظات الصائبة (ولو أنها لم تأت بجديد في هذا الصدد)، عملاً دون مستوى غيره من الأعمال الكاثوليكية التبريرية الحديثة.

(19) فمن الثابت أن مجرد تغيير مقر الاستيطان في العمل هو من أشد الوسائل جدوى لتحثيته وتكثيفه. (انظر كذلك أسفله، هامش رقم 18). ومن شأن الفتاة البولونية ذاتها، التي لا تدفعها أية مغريات ربح في موطنها الأصلي على ترك خولها المألوف، فإن طبعها لا بد أن يتغير رأساً على عقب إن هي تنقلت للشغل الموسمي إلى مقاطعة ساكسونيا الألمانية وتصبح أكثر قابلية للاستغلال بكثير. كما تجلت الظاهرة عينها لدى العمال الرحل الإيطاليين. ومما يدل على أن السبب الخامس لا يعود على تأثير مرده أم "وسط حضاري" أرفع فحسب - ولو أن هذا يلعب دوراً بطبيعة الحال - ورود هذه الظاهرة - كما في المجال الزراعي - حتى في أماكن لا تختلف فيها أساليب الشغل عما هو الحال في الوطن الأصلي، وتكون فيها ظروف السكن، في معسكرات خاصة بالعمال الموسمين الوافدين، على مستوى عيش ظرفي دنيء لا يطاق أبداً في موطن العيش الأصلي. إن مجرد استبدال موطن الشغل المألوف بمحيط مغاير تماماً يقطع التقليدية المعتادة ويتحول إلى "تطبيع بالتربية". ولا حاجة للإشارة إلى القسط الوافر من النمو الاقتصادي الأميركي الذي يعود على مثل هذه التأثيرات. وبالنظر إلى العصر القديم فإن الأهمية المضاهية للمنفى البابلي بالنسبة إلى اليهود تكاد تلمس لمساً في الكتابات، وهو ما ينطبق أيضاً على الفرس المجوس مثلاً. - أما فيما يتعلق بالبروتستانت فإن تأثير الطابع الخاص الذي يتميز به تدنيهم يتخذ بكل وضوح دور عنصر مستقل الذات، على غرار ما نجد في الهند عند طائفة جاينا (Jaina). ويتأكد هذا من خلال الفارق البين في الطابع الاقتصادي المميز بين المستوطنات الطهورية/ البوريتانية بإنجلترا الجديدة ومقاطعة ماريلاند الكاثوليكية.

تبدو كل فروع البروتستانتية على نفس القدرة من الفاعلية على هذا الصعيد. لقد أدت الكالفينية إلى هذا المفعول في ألمانيا أيضاً؛ كما يبدو أن العقيدة البروتستانتية "المصلحة"⁽²⁰⁾ كان لها، في وادي نهر فوبر (فوبرتال (Wuppertal)) وغيرها من المناطق الألمانية، دور فعال في تطوير العقلية الرأسمالية، مقارنة بغيرها من العقائد، بما يفوق مثلاً المذهب اللوثيري، كما قد تثبت المقارنة، إجمالاً وبالتفصيل، في شأن منطقة فوبرتال بالخصوص⁽²¹⁾. وفيما يهتم اسكتلندا فقد قام باكلي (Buckle)، ومن بين الشعراء الإنجليز الشاعر كيتس (Keats)، بالتنصيص على هذه العلاقة⁽²²⁾. والشيء الأكثر إثارة، والذي يكفي أن نذكر به فقط، هو ارتباط التنظيم الديني للحياة بنمو مكثف للغاية لروح الكسب والكد لدى عدد لا بأس به من تلك الطوائف الدينية التي يضرب بها المثل من حيث نزعتها إلى "استكاف أمور الدنيا"، وفي الآن نفسه من حيث ثرائها، وبالأخص منها طائفتي "الكويكر/ الصاحبين" و"المينونيين". وما أدت الأولى من دور في إنجلترا وأميركا الشمالية، أدته الثانية في هولندا وألمانيا. ولئن ترك الملك [البروسي] فريدريش فيلهلم الأول لجماعة "المينونيين" حرية التصرف بمقاطعة بروسيا الشرقية، رغم رفضهم القاطع للخدمة العسكرية، باعتبارهم دعائم لا غنى عنها للنشاط الصناعي، فما هذا سوى قرينة واحدة - وليس أقلها دلالة بالنظر إلى هذا الملك المتميز الطباع - من القرائن العديدة المعروفة، الشاهدة على صحة ذلك. ومن المعروف أيضاً وأخيراً استقامة الجمع، لدى أتباع المذهب التقوي، بين الإمعان الشديد في العبادة والورع، وروح الكسب والارتزاق بدرجة رفيعة⁽²³⁾ - وتكفي هنا الإشارة إلى الأوضاع في منطقة نهر الراين الألمانية وفي مدينة

(20) وهي، وكما هو معروف، غالباً ما تكون صيغة معتدلة، بأكثر أو أقل حدة، من الكالفينية أو التزفنغلية [نسبة إلى المصلح البروتستاني (زوينغلي)].

(21) في هامبورغ، التي كادت أن تكون بالتمام على المذهب اللوثيري، نجد الثروة الوحيدة الراجعة إلى القرن السابع عشر على ملك أسرة مصلحة معروفة. (تدين بهذه المعلومة إلى حسن لطف الأستاذ أ. فاهل).

(22) فـ"الجديد" هنا إذن هو ليس التأكيد على هذا الارتباط، الذي سبق أن تعرض إليه لافالييه (Lavaley) وماثيو أرنولد (Matthew Arnold) وغيرهما، بل وبالعكس جعله دون أيها مسوغ محل تشكيك. فينبغي شرحه.

(23) وبالطبع لا يلغي هذا أن التقوية الرسمية، مثلها مثل مذاهب دينية أخرى، تصدّت في وقت لاحق، بدافع مشاعر أبوية تقليدية، لبعض "التطورات" في الدستور الاقتصادي الرأسمالي - منها مثلاً المرور من الإنتاج الصناعي في المنازل إلى نظام المعامل. ذلك أنه يتعين، كما سنرى، الفصل والتفريق =

كالف (Calw) [جنوب غربي ألمانيا] - ؛ ولا حاجة في إطار هذه العروض التمهيدية إلى مواصلة تكديس الأمثلة. فقد كفى النزر القليل مما ورد بعد منها للدلالة على الأمر الواقع التالي: إن "روح الكدّ" أو "روح التقدم"، أو مهما أطلقت عليها من تسمية، التي يميل الناس إلى عزو انبثاقها إلى البروتستانتية، لا ينبغي أن تفهم، كما يحدث هذا اليوم عادة، باعتبار ذلك "تفتيحاً على مسرات الدنيا" (Weltfreude) أو بأيّ مفهوم ما ذي مرجعية "تنويرية". إن علاقة البروتستانتية الأصيلة، كما وضعها لوثر وكالفين ونوكس (Knox) وغيسبيرت فويت (Gisbert Voët)، بما نسمي اليوم "تقدماً" لعلاقة ضئيلة للغاية. لقد وقفت هذه البروتستانتية حيال أوجه بأسرها من الحياة العصرية، يستعصي اليوم على أشدّ الدينين تزمناً الاستغناء عنها، موقفاً عدائياً رأساً. وإذا لزم البحث عن قرابة ضمنية بين ملامح معينة من الفكر البروتستانتي القديم والثقافة الرأسمالية الحديثة فينبغي أن نبحت عنها، أحياناً أم كرهناً، لا في نزعتها (المزعومة)، المادية بقليل أو كثير، أو بوصفها مضادة لمبدأ التقشف، إلى "الانفتاح على مسرات الحياة الدنيا"، بل وبالأحرى في ذاتيتها الدينية الصّرفة. - يقول مونتسكيو (Montesquieu) ("روح القانون"، الكتاب 20، الفصل 7) عن الإنجليز أن لهم السّبق على بقية شعوب العالم "في أمور ثلاثة رئيسية: في الورع الديني، وفي التجارة وفي الحرّية". فهل لتفوقهم في مجال الكسب - وكذلك، وفي سياق مغاير، لتأهلهم على المؤسسات السياسية التحررية - من علاقة بأسبقيتهم في الورع الذي يعترف لهم به مونتسكيو؟

ولا تلبث جملة من العلاقات المحتملة ترسم أمامنا إذا نحن طرحنا السّؤال بهذا الشكل. وها قد آن الأوان لكي نصوغ ما تراءى لنا هنا بلا وضوح صوغاً دقيقاً، بقدر ما يسمح بذلك التنوع الذي لا ينضب، الكامن في كل ظاهرة تاريخية. ولكي يتسنى لنا ذلك فمن الضروريّ ترك حقل التصورات العامة الغامضة، الذي عملنا بمقتضاه إلى هذا الحدّ، ومحاولة النفوذ إلى الطابع المميّز والفوارق لعوالم الفكر الديني الكبار، التي نستمدّها من تاريخ مختلف الاتجاهات المتمخضة عن الديانة المسيحية.

= بكل حدة بين ما يصبو إليه منحى ديني كهدف مثالي، وما يحدثه فعلاً تأثيره على منتهج عيش أتباعه. (في بحثي التالي بعض الأمثلة حول خاصية العمال التقويين في التأهل للشغل حملتني على إجراء أبحاث ميدانية في معمل صناعي بمقاطعة فاستفاليا: "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit," *Archiv f. Soz.*, Bd. 28, S. 263 und öfter).

الفصل الثاني

"العقلية" الرأسمالية

لقد حمل عنوان هذه الدراسة عبارة قد تبدو مستعلية شيئاً ما: "عقلية الرأسمالية"، فما القصد بها؟ حالما نسعى إلى ضبط ما هو بمنزلة "تعريف" لها تبرز صعوبات ملتزمة بغاية الدراسة في كنهها.

إذا تيسر بأي حال إيجاد موضوع قد يستقيم من حيث المعنى ربطه بهذه التسمية فلا بدّ أن يكون ذلك "شخصية تاريخية"، أي مركّباً من العلاقات في الواقع التاريخي، نقوم، من وجهة نظر دلالتها الحضارية، باقتباسها اصطلاحاً في وحدة متكاملة.

بيد أن مفهوماً تاريخياً من هذا القبيل لا يمكن له، بما أنه يرتبط من حيث المضمون بظاهرة ذات أهمية من جراء طابعها المميز، أن يحدّد طبقاً للمقولة "Ge-nus proximum, differentia specifica"، بل ينبغي أن يؤلف تدريجياً من كافة أجزائه المستمدة من الواقع التاريخي. لذا لا يمكن أن يرد الاستخلاص المفهومي الختامي في مطلع البحث، بل لا بدّ أن يندرج في نهايته. أي أنه، بتعبير آخر، لن يتضح كيف لنا أن نصوغ على أفضل وجه - أي بما يتطابق مع أوجه النظر التي تعيننا في هذا السياق - ما عبّرنا عنه هنا كونه "عقلية" الرأسمالية، سوى في مجرى الشرح وكتنتيجته الأساسية. وليست أوجه النظر هذه (التي سيأتي الحديث عنها) الوحيدة دون غيرها التي يتسنى بفضلها تحليل الظواهر التاريخية المزمع أخذها بعين الاعتبار.

فسوف تكشف أوجه نظر مغايرة، كما في كل ظاهرة تاريخية، على الجوانب الأخرى غير "الجوهرية". وهو ما يعني أنه لا يمكن، أو لا ينبغي، أن نفهم من "عقلية" الرأسمالية فقط ما سيظهر لنا جوهرياً حسب مفهومنا. وهو أمر مقيد بكنه صوغ المفهوم الذي، بحكم غاياته المنهجية، لا يهدف إلى حشر الواقع في مصطلحات اختصاصية تجريدية، بل إدراجه في علاقات جينية ملموسة ذات صبغة فردية حتى وعلى الدوام.

وإذا لزم تحديد الموضوع الذي يتمحور حوله التحليل والشرح التاريخي هنا، فمن البديهي أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بتعريف مفهومي، وإنما، وفي مرحلة أولى، بإيضاح موقفتي لما هو المقصود به هنا من "عقلية" الرأسمالية. وهو ما لا غنى عنه بغية الاتفاق على محور البحث، وسوف نعتمد لهذا الغرض على وثيقة لهذه "العقلية" تعكسها، وتنطوي على ما يهمننا هنا قبل كل شيء بصفاء أو شك أن يكون كلاسيكياً، كما أنها تمتاز في ذات الحين بعدم ارتباطها مباشرة بكل ما هو ديني، فهي بالتالي، وفيما يهّم محور بحثنا، خالية من قيد وشرط - وهذا نصّها:

"فكر أن الوقت مال؛ فمن كان بمقدوره أن يكسب بكده عشرة شيلينغ يومياً ويصرف نصف يوم في التزهة أو الاستسلام للكسل في البيت، فينبغي عليه، حتى إذا اكتفى لسدّ حاجياته بسدّ بنسات فحسب، أن لا يحتسب هذا المبلغ فقط، فهو قد صرف، علاوة عنه، خمسة شيلينغ أخرى، بل قل بالأحرى أنه أتلفها.

فكر أن الدين مال. فمن أبقى عندي ماله بعد أن حان موعد التسديد فقد أهداني الفوائد أو ما عساني أن أستفيد من المبلغ طيلة التأجيل. إنه يصبح مبلغاً ضخماً إذا كان بيد امرئ دين حسن ومرتفع وأجاد التصرف فيه.

فكر أن المال من جوهر ذي قدرة على الإنجاب والإثارة. المأل يولد المأل، ومن شأن المواليد أن تنجب المزيد، وهكذا دواليك. خمسة شيلينغ إذا استثمرت أصبحت ستة، وهذه تصبح سبعة شيلينغ وثلاث بنسات وهكذا دواليك إلى أن تصبح مئة جنيه سترلنغ. وبقدر ما يرتفع المبلغ بقدر ما يرتفع ما يتولد عن المال باستثماره، بحيث إن الربح يعلو فيعلو أكثر وأسرع؛ ومن قتل أنثى خنزير أباد كامل نسلها إلى غاية الألف. ومن جنى على قطعة نقد ذات خمسة شيلينغ ارتكب جريمة في حق كل ما كان بالإمكان أن ينتج عنها: طوابير بأسرها من جنيتها سترلنغ.

فكر - حسب المثل القائل - أن الذي يوفي بديونه كما ينبغي يصبح سيّداً على صرّة مال أي كان. فمن اشتهر بالتسديد في الموعد الموعد دون تأخير يكون بوسعه أن يقترض في أي وقت كل ما لدى أصدقائه من مال لا يحتاجونه حينئذ.

وفي هذا فضل كبير. فليس هناك شيء، إلى جانب الاجتهاد والاعتدال، يدعم سعي شاب إلى الارتقاء في الحياة مثل احترام المواعيد وتوخي العدل في كل ما يقوم به من أعمال. لذا أحجم عن استبقاء مال مقترض ولو ساعة بعد الموعد المتفق عليه، حتى لا يؤدّي الغضب المترتب على ذلك بصاحبك أن يغلق في وجهك صرّة ماله إلى أبد الأبد.

ينبغي على المرء أن ينتبه لأنفقه التصرّفات التي من شأنها أن يكون لها تأثير على مصداقيته [أو: جدارته بأن يُقترض]. فطريقة المطرقة التي يسمعها دائتك عند الخامسة صباحاً أو الثامنة مساءً تدخل عليه الاطمئنان طيلة ستة أشهر؛ لكن إذا رآك على طاولة اللعب أو سمع صوتك في المقهى، في حين كان عليك أن تكون رهن شغلك، فإنه يشعر من غده بضرورة الدفع ويطلبك بهاله قبل أن تكون قد جمعته.

ثم إنّ ذلك يُظهر أن ديونك في ذاكرتك، فتنمو سمعتك كرجل حريص أمين وتزداد مصداقيتك وجدارتك بالاثمان.

حذار أن تعتبر كل ما بحوزتك ملكاً لك، وأن تتصرّف في عيشك على هذا الأساس. كثير هم أولئك الذين ينخدعون بهذه الصفة وهم مثقلون بالديون. عليك، لتفادي هذا، أن تلتزم بحساب دقيق لكل نفقاتك ودخلك. وإذا أنت تمعنت واعتنيت بالجزئيات استفدت كالتالي: تكتشف كيف أن مصاريف تافهة تنمو لتؤول إلى مبالغ ضخمة وتستشف ما كان بالإمكان ادخاره وما يمكن ادخاره آتياً...

بقدر 6 £ سنوياً يمكنك استهلاك ما قيمته 100 £، شريطة أن تكون شخصاً ذا حنكة ومحل ثقة؛ فمن صرف يومياً فيما لا يعني قرشاً واحداً، فإنه يبذر سنوياً 6 £ تبذيراً، وهذا هو المبلغ المقابل لاستهلاك بقيمة 100 £. من يضع من وقته يومياً بقيمة قرش واحد (ويكفي أن ينحصر ذلك في بضع دقائق) فإنه، باحتساب اليوم تلو الآخر، يفقد أحقية الاستهلاك بقيمة 100 £ سنوياً. ومن أضاع وقته بقيمة 5 شيلنغ فإنه أتلّف 5 شيلنغ وتصرّف وكأنه ألقى بـ 5 شيلنغ عرض البحر.

ومن فقد 5 شيلنغ فإنه لم يفقد القيمة فحسب بل كل ما كان يعود عليه بالربح لو شغل المبلغ في المجال الحرفي - ويتكاثر الربح ليصبح وافراً عندما يبلغ المستثمر الشاب سن الشيخوخة".

إنه بنجامين فرانكلين⁽¹⁾ الذي وافانا واعظاً بهذه التوجيهات - التي استعرضها فردناند كورنبرغر (Ferdinand Kürnberger) في كتابه صورة عن الحضارة الأميركية⁽²⁾، المفعم ظرفاً وُسماً، بوصفها، من باب السخرية والتهكم، الشهادة العقيدية للفكر "الليانكي" الأمريكي - لا أعتقد أن هناك من يشك في أن ما انبلج عما ورد هو، بصفة نموذجية، "عقلية الرأسمالية"، كما لا أظن أنه بوسع أي كان أن يدعي أن النص انطوى على كل ما نستشف من لفظة "عقلية" هذه. دعنا نتوقف قليلاً عند هذا المقطع الذي قام كورنبرغر، على لسان شخص ملّ من أميركا، باقتضاب الحكمة الكامنة فيه كما يلي: "من البقر يستخرج دهنٌ ومن البشر مالٌ". وهكذا يبان أن الأساس المميز في "فلسفة البخل" هذه يتمثل في النموذج المثالي للرجل الثقة الجدير بالاثمان، وبالأخص في فكرة تعهد الفرد إزاء المصلحة، المنزلّة بداهة كغاية لذاتها، في تنمية رأس ماله. وبالفعل يتضح أن جوهر الأمر يكمن بالدرجة الأولى في أن ما يُشاد به هو ليس مجرد تقنية عيش، بل "أخلاقيات" خصوصية مميزة يُواجه الإخلال بها لا على أنه مجرد غباء، بل كضرب من الإغفال عن واجب. ما يلقن هنا هو ليس "الحنكة في مجال الكسب" فحسب - فهذا شائع أيما كان - بل إنه يُطوس، نظامٌ أخلاقي بحاله، وهو بصفته هذه بالذات محلّ اهتمامنا.

بلغنا عن جاكوب فوغر (Jakob Fugger) أنه ردّ على تاجر يتعامل معه، خرج للتقاعد ونصحته باحتذاء حذوه، وأن يدع الربح لغيره بعد أن ربح ما كفى،

(1) المقطع الأخير من: *Necessary hints to those that would be rich* (حرر سنة 1736)، والبقية من: *Advice to a young tradesman* (1748), Works ed. Sparks Vol. II, p. 87.

(2) انظر: *Der Amerikamüde* (Frankfurt 1855)، وهو كما هو معروف محاكاة شعرية لانطباعات [الشاعر المجري النمساوي] ليناو (Lenau) عن رحلته إلى أميركا [1832]. والكتاب صعب الاستساغة اليوم إن حكمنا عليه من منظور الأدب، لكنه دون مثيل باعتباره وثيقة تعكس الاختلاف (المتناقص اليوم، ومنذ طويل) بين الإحساس الألماني والأمريكي، أو، كما يجوز أيضاً أن نقول، تلك الحياة الباطنية، التي تخلدت منذ التصوّف القروسطي للألمان على السواء، رغم كل شيء، أكانوا كاثوليك أم بروتستانت، مقابل الحزم البوريتاني/ الطهوري الرأسمالي. أدخلت هنا بعض الإصلاح على ترجمة كورنبرغر لمقالات فرانكلين بالرجوع إلى الأصل المعتمد.

قائلاً له، وهو يرى في موقف الرجل "تقاعساً" وضيق بصيرة، إنه على رأي مغاير تماماً، فهو يطمح إلى الربح طالما امتلك القدرة على ذلك⁽³⁾. وفي هذا الرد نلمس "عقلية" تختلف بجلاء عما جاء لدى فرانكلين: فما ورد على لسان الأول ناجماً عن جراءة تجارية ونزوع شخصي غير ملتزم أخلاقياً⁽⁴⁾، يتخذ لدى الأخير شكل مبدأ أساسي، أخلاقي الصبغة، يطبع منهج العيش. وفي هذا المعنى بالذات نستعمل هنا مفهوم: "العقلية الرأسمالية"⁽⁵⁾، ونقصد بالطبع الرأسمالية الحديثة. فمن البديهي، بحسب طرح المسألة، أن الأمر لا يتعلق هنا إلا بهذه الرأسمالية الأميركية - الغرب أوروبية. لقد كانت هناك "رأسمالية" في الصين وفي الهند وبلاد بابل، وفي العصر القديم والعصر الوسيط على السواء. غير أنها افتقرت إلى ذلك الإيطوس، أي ذلك النظام الأخلاقي المميز، كما سنرى.

لقد حوّلت كافة انتقادات فرانكلين الأخلاقية في اتجاه نفعي المعنى: الأمانة تعود بالنفع لأنها تنيل الجدارة بالاثمان، وبالمثل صفات الانضباط الزمني والاجتهاد والاعتدال، لذا فهي خصال وفضائل. وهو ما عسى أن ينجّر عنه أن التظاهر بالأمانة، على سبيل المثال، يؤدي نفس المفعول، فلا حاجة إلى أكثر من ذلك، ويستحيل المزيد الفائض من هذه الخصلة إلى تبذير عديم الجدوى، لا شك

(3) استعمل سومبارت هذا الاستشهاد شعاراً على رأس الفصل المتعلق بنشأة الرأسمالية (Genesis des Kapitalismus) من كتابه: *Der moderne Kapitalismus* 1. Aufl. Band I, S. 193 cf. das. S. 390.

(4) وبالطبع لا يعني هذا أن جاكوب فوغر كان رجلاً غير مبال أخلاقياً أو غير دين، أو أن أخلاقيات بنجامين فرانكلين كانت تتوقف على حد تلك الأقوال. وما كان ليحتاج إلى استشهادات بريتانو (في عمله: *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (München 1916), S. 150 f.)، كما توجس في بريتانو فعله، لحماية هذا المحسن الإنساني المعروف من احتمال أن يبقى مجهولاً، كما توجس في بريتانو فعله، على ما يبدو. والمسألة على نقض ذلك تماماً: كيف تسنى لمحسن إنساني مثله سرد هذه الأقوال عينها (التي أحجم بريتانو عن عرض صياغتها المميزة الخاصة) في أسلوب الواعظ الأخلاقي؟

(5) وعلى هذا يقوم الطرح الآخر للمسألة هنا، قبالة ما جاء به سومبارت. وسوف تبرز الأهمية القصوى للفارق العملي فيما بعد، علماً أن سومبارت لم يهمل بتاتاً مراعاة هذا الجانب الأخلاقي للنشأة الاقتصادية الرأسمالية. إلا أنه يظهر في هذا السياق التفكير كنتيجة لمفعول الرأسمالية، في حين أنه يتعين علينا، تبعاً لغايات بحثنا، أن نطرح الفرضية المعاكسة. ولا مجال للحسم بموقف نهائي إلا في آخر البحث. فيما يتعلق بوجهة نظر سومبارت انظر المصدر نفسه، ج 1، ص 357، 380... إلخ. كما أن استدلالاته ترتبط بالصّور الرائعة الواردة لدي زيمل في الفصل الأخير من كتابه: *Philosophie des Geldes*. وسأعود ثانية للحديث عن الجدل الذي خصني به في كتابه: *Der Bourgeois*. أما هنا فينبغي تأجيل كل نقاش مطول.

أن فرانكلين كان يرى فيه عيباً. وبالفعل فمن يطلع في سيرته الذاتية على روايته عن "اهتدائه" إلى تلك الخصال⁽⁶⁾، أو على كلامه المستفيض عن الاستفادة المتأتية عن مجرد التزام مظهر التواضع، والإحجام المقصود عن ذكر فضل الذات لنيل استحسان الناس⁽⁷⁾، ينتهي بالضرورة إلى الاستنتاج أن هذه الخصلة وغيرها من الخصال لا تعدّ، حسب فرانكلين، خصلاً إلا إذا هي عادت بالنفع على الفرد، وأن الظاهر، كبديل، كافٍ حيثما أدى النتيجة المرجوة نفسها. إنه فعلاً، من وجهة نظر انتفاعية صرف، مآل حتمي لا مناص منه. وكأننا هنا نضبط في حالة تلبس ما اعتاد ألّهان أن يروا في الخصال الأميركية "تفاقاً" - غير أن الأمور في واقع الحال ليست بهذه الدّرجة من البساطة. وليس طبع بنجامين فرانكلين الشخصي، كما يتجلى لنا من خلال سيرته الذاتية، المتسمة على كل بأمانة صريحة نادرة المثل، وكونه أنسب إدراك "نفعيّة" الفضيلة إلى إلهام ربّاني قدّر عليه، حسب قوله، الالتزام بالفضيلة، ليس هذا فقط حريّ بالإيجاء بتوافر أمور أهمّ من مجرد تزويق لحكم أنانية. بل هناك قبل كل شيء الفضيلة القصوى لهذه "الأخلاقيات": كسب المال ومزيد كسبه، بتوخي تجنب كل انسياق في المتع والانصياع للشهوات، كسب يخلو تماماً من كل اعتبارات متصلة بفلسفة السّعادة (Eudämonistisch) أو من باب البحث عن اللذة (He-donistisch)، وإنّا محض كسب كغاية في حدّ ذاتها، خليق بأن يظهر إزاء "السّعادة" أو "النفع" بالنسبة إلى الفرد كشيء متعال كلياً ولا معقول على الإطلاق⁽⁸⁾. بهذا

(6) الترجمة الألمانية كما يلي: "لقد تيقنت في نهاية الأمر أن الحقيقة والنزاهة والأمانة في المعاملات بين إنسان وآخر على غاية الأهمية بالنسبة إلى سعادة حياتنا، وقررت من تلك اللحظة، ودونت قراري في يومياتي، أن أتصرف بمقتضاها على مدى حياتي. لم يكن للوحي في حد ذاته قيمة في نظري، بل كنت أرى أن بعض التصرفات تعتبر سيئة فقط لأن التعاليم المنزلة تحرمها، أو أنها حسنة فقط لأن نفس التعاليم تبيحها؛ لكن من المحتمل أن تلك التصرفات - باعتبار كل الظروف - تحجر علينا لأنها من حيث طبيعتها سيئة لنا، أو أنه يخول لنا العمل بها لأنها ذات نفع".

(7) "حدث قدر المستطاع عن الأنظار وادعيت أن الأمر (بعث مكتبة خطط لها بنفسه) يتعلق بمشروع لثلة من الأصدقاء ترجوني أن أطوف على الناس وأعرّف بالمشروع لدى من رأوا فيهم أحباء مطالعة. وعلى هذا النحو تحسن حال مشروعي، ودأبت على نفس الخطة في كل المناسبات الماثلة. ولا يسعني، بعد أن عاودني النجاح، إلا أن أنصح بها بكل أمانة. إن النصيب القليل من التضحية بعزة النفس، المستوجب أداؤها من حين لآخر، لا يلبث أن يكافأ بسخاء في وقت لاحق. وإذا مرّ زمن دون أن يكشف عمن يعود عليه الفضل حقاً، فسيكون هناك شخص آخر، يفوق الأول اغتراراً بالنفس، ليتشجع ويدعي لنفسه الفضل. حينئذ سينزع الحسد إلى إنصاف الأول، وذلك بأن يتزع من المدعي ما زعم استحقاقه ليعيده لصاحبه الشرعي".

(8) ينتهز برينتانو ورود هذه الملاحظة لينتقد العروض اللاحقة حول ذلك "الترشيد/ العقلنة =

يصبح الإنسان موجّهاً على الاكتساب كغاية لحياته، وليس الاكتسابُ الموجّه على الإنسان كوسيلة، بغية تلبية حاجيات العيش المادّية. إن هذا القلب لوضع نعتبه "طبيعياً"، والذي قد يبدو لتأمل غير متحيّز في أول وهلة أمراً من العبث، هو بكل تأكيد "لايتموتيف" [فكرة مهيمنة متكررة] للرأسمالية، بقدر ما هو غريب على إنسان لم يلفحه نفَس الرأسمالية. بيد أنه ينطوي في الآن ذاته على عدد من الإحساسات التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض التصورات الدّينية. فلن سأل: لماذا ينبغي "استخراج المال من البشر"، أجاب بنجامين فرانكلين في سيرته الذاتية، رغم أنه على المذهب التّاليهي دون انتماء طائفي، بقول من الإنجيل، قال عنه إن أباه، الكالفيني المتزمت، لقنه إِيّاه في شبابه دون هواة: "إذا رأيت رجلاً ثابتاً في مهنته فهو حرّ بأن يقف أمام الملوك"⁽⁹⁾. إن اكتساب المال - طالما حصل بصفة شرعية - في صلب النظام الاقتصادي الحديث لنتيجة وترجمة معبرة عن الخلق في ممارسة المهنة والواقع المعبر عنه؛ والخلق هذا، كما يسهل الآن استخلاصه، هو الأساس الحقيقي في تفكير فرانكلين الأخلاقي، مثلما يستشف ذلك من المقطع الذي أورده ومن سائر كتاباته دون استثناء⁽¹⁰⁾.

وبالفعل: تلك الفكرة المميزة، المألوفة لدينا اليوم مع أنها في الواقع غير بديهية إلا بما قلّ، فكرة الواجب المهني، بوصفه تعهداً يتعيّن على الفرد أن يعي به، وأن يظل واعيّاً به إزاء مضمون نشاطه "المهني"، سواسية أيّاً كانت طبيعته، سواسية وبالأخصّ إن لاح لتأمل غير متحيّز أنه محض تثير لطاقة شغله أو فقط لممتلكاته المادية (باعتبارها "رأس مال") - إنها الفكرة عينها التي تعطي "الأخلاقيات الاجتماعية"

= والتدريب" الذي قد يكون التشفيف الدنيوي أحدثه في الإنسان، معيماً أنها عقلنة تجري على "متهج عيش لاعقلاني". وبالفعل فإن الأمر على هذه الحال. فـ"اللاعقلاني" ليس صفة تنطبق على شيء ما في المطلق على الدوام بل انطلاقة من وجهة نظر "عقلانية". ففي نظر اللامتديّن تبدو كل سيرة عيش دينية وفي نظر الماخن كل سيرة عيش مترهدة "لاعقلانية"، حتى إذا تمثّلت، حسب قيمتها القصوى، في "عقلنة". ولئن طمع هذا المقال لشيء فليساهم في إجلاء مفهوم الـ"عقلاني"، الذي يبدو فقط واضح المعنى، في جوانبه المتعددة.

(9) Spr. Sal. c. 22 v. 29. وقد ترجم لوثر [عوض "في مهنته"] بـ "في متجره"، وفي تراجم الإنجيل الإنجليزى القديمة: (Business).

(10) ردّاً على منافحة بريتناو (المصدر نفسه، ص 150 وما يليها) المطولة، والغبر دقيقة نوعاً ما، لصالح فرانكلين، الذي لم أدرك، حسب ظنه، شيمه الأخلاقية حق الإدراك، فإني أكتفي بالإحالة على هذه الملاحظة، الكافية، على ما يبدو لي، أن تصيّر تلك المنافحة عقيمة لا طائل منها.

لثقافة الرأسمالية طابعها المميز، بل إن لها ذات أهمية تأسيسية. ولا يعني هذا أنها نمت وترعرعت فقط في تربة الرأسمالية - سنسعى لاحقاً إلى اقتفاء أثرها في ماضي الزمان. كما لا يستقيم القول طبعاً إن تبني هذا المبدأ الأساسي الأخلاقي في النظام الرأسمالي الحاضر من لدن حامليه كأفراد، من قبيل المقاولين وعمال المؤسسات الرأسمالية العصرية، يمثل شرطاً لاستمراره قيد الوجود. إن النظام الاقتصادي الحاضر لكون هائل عظيم، في صلبه يفتح الفرد عينيه؛ وهو المقدر له أن يكون له، كفرد على الأقل، بمنزلة القوقعة المحتومة فعلاً، حيث عليه أن يحيا. إنه يفرض على الفرد، طالما أنه مرتبط بسياق السوق، قواعد فعله الاقتصادي. وصاحب المصنع الذي ما انفك يتصرف بما يعاكس هذه القواعد لا مفر له حتماً من الانهيار اقتصادياً، كما يقضى العامل الذي يعجز أو يأبى الامتثال لها ويلقي نفسه بطلاً على قارعة الطريق.

وهكذا فإن الرأسمالية الحالية التي استحوذت على السيطرة في الحياة الاقتصادية تربي وتنشئ لذاتها عبر الاصطفاء الاقتصادي ما تحتاج إليه من فاعلين اقتصاديين، مشغلين وشغالين. لكن هنا بالذات يتسنى لمس حدود مفهوم "الاصطفاء" كأداة لشرح ظواهر اقتصادية باللموس. ولكي يتحقق اصطفاء ذلك الصنف من منتهج العيش ومن مفهوم المهنة، المكيف على الرأسمالية في طابعها المميز، أي أن يتم له التفوق على أصناف أخرى، يفترض أولاً بالضرورة أنه كان قد نشأ وتواجد بعد، لا على مستوى أشخاص فرادى معزولين عن بعضهم البعض، بل كروية معينة تحملها مجموعات من البشر وتتسم بها. وبالتالي فهذا النشوء هو الذي يتطلب الشرح والتفسير. وسوف نؤجل التعرّض إلى التصوّر الذي يطرحه مذهب التاريخ المادّي الساذج، القائل بأن "أفكاراً" من هذا القبيل تبرز حيز الوجود كـ "انعكاس" أو "بنية فوقية" لأوضاع اقتصادية. ويكفي هنا في حدود غایتنا أن نشير إلى أن في موطن بنجامين فرانكلين ومسقط رأسه (ولاية ماساتشوستس (Massachusetts)) استتبّت "العقلية الرأسمالية" (في المعنى المصطلح عليه هنا) قبل "التطور الرأسمالي" (سُجلت تشكيات من ظواهر متميزة لمحاسبة استغلالية مشطة في الربح في إنجلترا الجديدة - بعكس غيرها من المقاطعات الأميركية - منذ سنة 1632) وأنها ظلت مثلاً في مستعمرات مجاورة - ولايات الاتحاد الجنوبية لاحقاً - على درجة من التطور أدنى بكثير، هذا بالرغم من أن هذه الأخيرة تأسست على أيادي أصحاب رأسمال كبار لغاية استثمارية، بينما بعثت مستعمرات إنجلترا الجديدة بفضل قساوسة وخرجي

جامعات، بالتعاقد مع أشخاص من البورجوازية الصغرى وأصحاب الحرف اليدوية ومزارعين أحرار (Yeomen)، وذلك بدوافع دينية. لذا فإن العلاقة السببية تُطرح في هذه الحال بالضرورة بصفة معاكسة لما كان يقتضيه الأمر من وجهة نظر "مادية". إلا أن حادثة مثل هذه الأفكار مخوفة بالأشواك أكثر مما يتوقعه منظرو "البنية الأفقية"، كما أن نموها لا يجري بالكيفية التي تنمو وفقها الأزهار. لقد تعيّن على العقلية الرأسمالية، في المعنى الذي اصطلاحنا عليه إلى حد الآن، أن تفرض نفسها في كفاح عسير إزاء عالم من القوى المضادة. إن عقلية كالتى تشكلت من خلال ما ساق بنجامين فرانكلين، ولقيت الحظوة لدى أبناء قومه، لكانت اعتُبرت في العصر القديم كما في العصر الوسيط⁽¹¹⁾ شكلاً من أقبح أشكال الشخ والبخل

(11) اغتنم هذه الفرصة للمبادرة بتسبيق بعض الملاحظات "النقدية المضادة". إنه ادعاء غير مقبول أن يصرح سومبارت في مناسبات (Der Bourgeois, München/ Leipzig 1913) بأن "الأخلاقيات" التي جاء بها فرانكلين لا تعدو أن تكون مجرد تكرار "حرفي" لما سبق أن جاء به العلامة العبري لعصر الرينسانس (النهضة) ليون باتيستا ألبيرتي (Leon Battista Alberti)، الذي ألف في نظريات الرياضيات وفنون النحت والرسم والهندسة (بصفة خاصة) والعشق (وقد كان شخصياً معادياً للنساء)، كما وضع في شأن التدبير المنزلي مصنفاً *Della famiglia* في أربعة أجزاء (لم تتوافر لي منه للأسف، عند انكبابي على هذا البحث، طبعة مانتشيني بل طبعة بنوتشي، الأقدم منها). إن قول فرانكلين في تناولنا حرفياً أسفله - فأين هي المقاطع الموازية في أعمال ألبيرتي، ولا سيما ذلك المبدأ الأساسي في مستهل نصّ فرانكلين: "إن الوقت مال" وما يلي من وصايا وتحذير؟ على ما أعلم توجد الفقرة الوحيدة ذات الصلة من بعيد في أعقاب الكتاب الأول من *Della famiglia* (طبعة بنوتشي، ج 2، ص 353) حيث الحديث عامة عن المال بوصفه "عصب الحياة" في التدبير المنزلي، مما يقتضي التصرف فيه بمتتهى الحذر - وهو ما سبق أن صدر على لسان كاتو (Cato) في مؤلفه: *De re Rustica*. إن معاملة ألبيرتي، الذي يشدد بكل حرص على انتسابه لعائلة فلورانسية نبيلة، بوصفه رجلاً "هجيناً" ملؤه الحقد على السلالات الرفيعة بسبب ترفعها عنه - بدعوى أنه ابن زنا - لا يستوي على الإطلاق. وما يميز ألبيرتي نصحه بالمعاملات الاقتصادية الكبرى، الجديرة وحدها بالعائلات النبيلة الشريفة وبأنفاس حرة ونبيلة، ولأنها تكلف أقل شغل، وكذلك نصحه بتدبير منزلي يحكم النظام شديد الحزم، أي بحسن تقدير النفقات بالقياس بالإيرادات. وفي هذا وقبل كل شيء مبدأ يتعلق بتدبير البيت لا بالكسب (كما كان بوسع سومبارت أن يتفلسف) - مثلما يتعلق الأمر في النقاش حول ماهية المال قبل كل شيء باستثمار ثروة (مال أو ملك) لا باستغلال رأسمال - تقع الـ "Santa massesia" التي ينسب القول بها إلى غيانورزو (Gianozzo). كما أنه ينصح - كوقاية ذاتية ضد تقلبات "البخت" - بالعود باكراً على نشاط قار (della Famiglia, pp. 73-74) - وهو ما يضمن أيضاً البقاء في صحة وعافية - وتلافي التقاعس الذي يهدد باستمرار الحفاظ على المكانة؛ لذا فإنه ينصح في نفس الحين بتعلم حرفة من باب ملائمة للمنزلة الاجتماعية من باب الاحتياط ضد تقلبات الدهر (لكن: كل عمل Opera mercenaria لئيم - المصدر نفسه، ج 1، ص 209). إن توفقه إلى "Tranquillità dell' animo" وميله الشديد إلى الأبيقورية (Vivere asè stesso: ص 262) ونفوره، بصفة خاصة، من كل وظيفة (ص 258) باعتبارها مصدر إزعاج وعداوة وتورط في معاملات بذئية، والتوق المثالي إلى العيش في منزل ريفي، وتغذيته لشعور الاعتزاز بالسلف واعتبار شرف الأسرة (التي =

ولنسبت إلى خلق عديمة الكرامة، كما يحدث هذا اليوم باستمرار من قبل تلك

= ينبغي عليها المحافظة على تماسك ثروتها، على طريقة أهل فلورانس، وعدم تشتيتها)، المعيار الأساسي والغاية القصوى: كل هذا من شأنه أن يلوح في نظر أي أحد من أتباع المذهب البوريتاني/ الطهوري كـ "تقديس آثم للخليفة"، ولكن في نظر بنجامين فرانكلين بمنزلة نعمة أرستقراطية غريبة عنه. ويجدر الانتباه أيضاً إلى تقديره البالغ لقطاع الأدب (فالنشاط الاقتصادي موجه بالخصوص على العمل الأدبي العلمي، الذي هو أحق ما هناك جدير بكرامة الإنسان، بينما لم ينسب القول بتساوي هذا بـ - بمفهوم تدبير منزلي (Masserizia) كوسيلة لعيش مستقل عن الغير وواق من الوقوع في الفاقة - إلا إلى غيانوزو الأثمي وإسناد أصل المصطلح المرتبط بأخلاقيات الرهبنة إلى قس قديم. المصدر نفسه، ص 249). ويتعين وضع هذا إلى جانب الأخلاقيات وأسلوب العيش التي تميزها بنجامين فرانكلين وسلفه الطهوري، أي مقابلة كتابات المؤلف من عصر الرينسانس (النهضة) الموجهة إلى شرفاء المدن ذوي الثقافة الانسانية (الأنسية) بكتابات فرانكلين، الموجهة إلى الطبقة الوسطى البورجوازية، ورسائل الطهوريين وخطبهم الوعظية، لاستخلاص الهوة العميقة التي تفرق بين هذا وذاك. إن عقلانية ألبرتي الاقتصادية، المدعمة باطراد باستشهادات مستمدة من نصوص كتاب من العصر القديم، تتم عن قرابة جوهرية بالكيفية التي عالج بها مؤلفون إغريق ورومان المواضيع الاقتصادية، على غرار إكسينوفون (Xenophon) (الذي لم يكن لألبرتي به علم) وكاتو وفارو (Varro) وكولوميللا (Columella) (الذين يستشهد بهم) - إلا أن الكسب في ذاته يتبوأ مكانة صدارة لدى كاتو وفارو تختلف كل الاختلاف عما هو الحال لدى ألبرتي. وعلى العموم تبدو استطرادات ألبرتي النادرة حول استخدام المصانع (Fattori) وتوزيع العمل وحفظ النظام فيها، وحول عدم الوثوق في القرويين... إلخ، وكأنها تكييف لحكمة كاتو فيما يتعلق بمجال عمل العبد السخري في الضيعات على مجال العمل الحر في الصناعة بالمنازل. ولئن ألقى سوماتر (الذي أخطأ تماماً في ربطه الصلة بأخلاقيات مدرسة "الرواقية") العقلانية الاقتصادية متطورة لدى كاتو إلى أقصى حد، فإن ذلك، بالفهم الصحيح، لا يخلو من الصواب. فمن الجائز فعلاً إدراج الـ "Diligens pater familias"، كما عرفه الرومان، في صنف واحد مع النموذج المثالي للـ "Massajo" لدى ألبرتي. والأمر المميز لدى كاتو هو بالدرجة الأولى أن العقار الزراعي يعالج بوصفه أداة استثمار للثروة. وإذا اتخذ مفهوم "Industria" صبغة مختلفة فمن جراء التأثير المسيحي. وهنا بالذات يبرز الاختلاف. ففي استيعاب مفهوم "Industria"، الصادر عن الترهذ الرهباني والمتطور على أيدي مؤلفين من الرهبان، تكمن بذور إيطوس استكمل تطوره (كما سنرى لاحقاً) في التقشف البروتستانتي، الدنيوي حصراً (ومن هنا نفسر، كما سيتضح مكرراً، العلاقة الحميمة بين الاثنين، التي تتصل بأقل نسبة بالتعاليم الكنسية الرسمية، التومانية [نسبة إلى المفكر المسيحي القروسطي توما الأكويني] المرجع، منها بمدارس فلورانس وسيانه لفلسفة الأخلاق). أما عند كاتو، وحتى في استدلالات ألبرتي ذاته، فلا يوجد أثر لهذا الإيطوس: فعند الاثنين يتعلق الأمر بحكمة حياة لا بأخلاقيات. وبالمثل يتعلق الأمر بالفعلة لدى فرانكلين. غير أن النبرة الحماسية للنزعة الأخلاقية في الخطبة الموجهة للتجار الشبان تبرز جلياً وتشكل - وهنا يكمن أهم شيء - العنصر المميز بالأساس. إنه يعتبر قلة حرص في التصرف في المال "جريمة" في حق مواليد رأسمال وهي أجنة، وبالتالي هي بمنزلة زلة أخلاقية في ذات الحين.

ولئن جاز الحديث عن صلة قرابة ضمنية بين الاثنين [ألبرتي وفرانكلين] فمن حيث إن النصيح بحسن التصرف الاقتصادي لم يقع ربطه بعد لدى ألبرتي - الذي ينعتة سوماتر بـ "التقي"، بينما هو في الحقيقة، ورغم استحواذه، كالكثير من أدباء الحركة الأنسية (الهومانستية)، على الرسامة ووظيفة مدرة من الكنيسة الرومانية، لم يجعل بتاتا من أية دوافع دينية وجهة لما نصيح به من متتهج العيش - ، ونهاياً لدى فرانكلين، بتصورات دينية. أما المنفعة فالتعرض لها عند هذا وذاك، شكلياً على الأقل، بالكلمة فحسب - عند ألبرتي، وفي ارتباط بنصحه بمشاغل نسج الصوف والحريز، تذكر أيضاً =

الفئات الاجتماعية التي لم يكتنفها الاقتصاد الرأسمالي العصري إلا بما قلّ أو أنها

= المنفعة الاجتماعية (Sozialutilitarismus) في الاقتصاد الماركسي (أن "يتوافر الشغل لعدد كبير من الناس"، المصدر المذكور، ص 292) - وتشكل شروحات ألبيري في هذا الصدد أنموذجاً ملائماً للغاية بذلك الصنف من "العقلانية" الاقتصادية الضمنية - إن صحّ التعبير، مثلما وُجدت فعلاً، في صورة "انعكاس" لأوضاع اقتصادية، لدى كتاب ركزوا اهتمامهم على "محض الشيء ذاته"، وراجت هنا وهناك عبر العالم وفي كل العصور، سواء في الصين في عصرها الكلاسيكي أو في العصر الأوروبي القديم، كما في عصر الرينيسانس/ النهضة وعصر التنوير. والثابت أن الفكر الاقتصادي العقلاني بلغ مستوى متطوراً كذلك لدى ألبيري وأمثاله، كما في العصر القديم لدى كاتو وفارو وكولوميليا، وبالتحديد في النظرية حول "Industria". لكن كيف لنا أن نصدق فقط أن تعاليم كهذه، صادرة عن رجال أدب، من شأنها أن تنمي طاقة فعالة ذات تأثير ثوري على الحياة، وكأنها عقيدة دينية تعد بمكافآت خلاص إذا اتبع متتهج عيش محدد (يمكن نعتة هنا بالمنهج العقلاني)؟ وإذا بحثنا عن نماذج يبيّن لـ"عقلنة" دينية النزعة لمتتهج عيش (ولعل أيضاً لسلوك اقتصادي) فإن أمثلة منها تتجلى لنا، بصرف النظر عن الطهورين بمختلف فرقهم، عند أتباع جاينا واليهود وبعض الطوائف التنسكية في العصر الوسيط وأتباع الإنجليزي جون ويكليف (John Wyclif) والإخوان البوهيميين (كانوا اقتفوا أثر حركة الهوسيين [نسبة إلى جان هوس (Jan Hus)] وسكوبزين (Skopzen) وستاندستين (Stundisten) بروسيا والعديد من الطوائف الرهبانية. والأمر الحاسم في الفارق هو أن (لنقله مسبقاً) أخلاقيات ثابتة دينية الأساس ترصد على السلوك الذي انبثق عنها مكافآت سيكولوجية (ليست اقتصادية الطابع)، تستمر فاعلة طالما استمرت العقيدة حية، لا توافرها تعاليم في فنّ العيش، من قبيل ما وضع ألبيري. وطالما ظلت هذه المكافآت نافذة فاعلة فقط، لاسيما - بالأخص - في الاتجاه المحيد كل الحيد، في كثير الأحيان (وهنا يكمن الأمر الحاسم)، عما رسمت تعاليم أهل اللاهوت، فإن هذه الأخلاقيات تكتسب تأثيراً، له قانونه الخاص به، على متتهج العيش ومن هنا على الاقتصاد. في هذا، لنقله بأتم الوضوح، يكمن لب هذا المقال برمته، وما كنت أتوقع أن يقع التغافل عنه [اللب] على وجه التمام. وسأعود في فصل آخر للحديث عن لاهوتيي الأخلاق من أواخر العصر الوسيط، الذين أساء سومبارت فهمهم بصفة فادحة أيضاً، والذين كان لهم موقف "مؤيد لرأس المال" نسبياً (نذكر منهم بالخصوص أنطونين فون فلورينز (Antonin von Florenz) وبيرنهاردين فون سينا (Bernhardin von Siena)). وبأي حال لم يكن ألبيري يتبع قطعاً إلى هذه الحلقة، وقد استمدّ مفهوم "Industria" فقط، عبر وساطة ما، من محاجات رهبانية المصدر. إن ألبيري وبندولفيني وأمثالهما يمثلون، رغم كل الانتماءات الكنسية الرسمية، نزعة فكرية كانت تحررت بعد ضمناً من الفكر الكنسي التقليدي وانتحت، رغم كل الارتباط بالأخلاقيات المسيحية القائمة، نحواً إغريقياً رومانياً "وثنياً"، "غفلت"، حسب زعم بريتانو، عن شأنها وقيمتها بالنسبة إلى تطور تعاليم الاقتصاد الحديث (والسياسة الاقتصادية الحديثة أيضاً). صحيح أنني أترك هنا جانباً معالجة هذا التسلسل السبي: ذلك لأنه لا مبرر لاندراجة في دراسة تتعلق بـ"الأخلاقيات البروتستانتية وعقلية الرأسمالية". بعيد عني كل البعد - كما سيبان لاحقاً بجلاء - أن أنكر قيمته، لكنني كنت ومازلت مقتنعاً بالرأي أن مجال مفعوله ووجهته يختلفان تماماً عما هما في الأخلاقيات البروتستانتية (التي كانت لها الطوائف وأخلاقيات منحي الإنجليزي جون ويكليف، وHus رواداً سابقين لا يخلون من بعض الأهمية). إن ما أحدث فيها تأثيراً لم يكن متتهج عيش (الطبقة البورجوازية الناشئة) وإنما سياسة السياسيين والأمراء، ومن الضروري التفريق بإمعان بين هذين التسلسلين السبيين، اللذين إن التقيا ففي أجزاء فحسب وليس على كامل الخط قطعاً، وتفاذي الخلط بينهما. وفيما يتعلق بينجامين فرانكلين فإن مقالاته في الاقتصاد الخاص - وقد كانت سابقاً تأخذ بعين الاعتبار في البرامج المدرسية - تدرج، في هذه النقطة بالذات، حقاً، وبمعكس أعمال ألبيري الغزيرة، التي لم =

لم تتأقلم معه كما ينبغي. ولا يعود ذلك إلى فقدان "غريزة الكسب" في تلك العصور السابقة للرأسمالية أو إلى عدم اكتمال نموها - مثلاً يقال في كثير الأحيان - أو لأن حبّ المال كان آنذاك - أو حتى اليوم - بأدنى درجة خارج محيط الرأسمالية المدنية منه في صلبها، مثلاً يتهياً الأمر لمخيلة الرومنطقيين العصريين. في هذه النقطة لا فرق بين "عقلية" رأسمالية وأخرى قبل - رأسمالية: فجشع الماندرين الصينيين وأرستقراطي روما القديمة والمزارعين العصريين يتساوى بالتام. بل قد يفوق طمع الخوذي النابوليتاني أو نظيره الآسيوي، أو أي حرق من جنوب أوروبا أو من بلدان آسيا، كما يتيسر لكل إنسان أن يستخلص بتجربته الشخصية، بكثير وبأكثر ثبوتاً ووقاحة مما يصدر عن إنجليزي مثلاً في الحالة عينها⁽¹²⁾. فلقد كانت الهيمنة الكونية للوقاحة المطلقة في فرض المصلحة الشخصية في شؤون كسب المال سمة مميزة لتلك البلدان التي ظل فيها التطور الرأسمالي البورجوازي [المدني] - بحسب مقاييس النمو الغربي - "متأخراً". وكما يعرف أي رجل من أصحاب المصانع فإن افتقار الضمير لدى العمال⁽¹³⁾ في تلك البلدان، في إيطاليا مثلاً، على نقيض ألمانيا، كان، وما انفك إلى حدّ ما، يشكل عائقاً رئيسياً لتطورها الرأسمالي. إن الرأسمالية لفي غنى عن ممثلٍ منحى "حرية الاختيار" غير المنضبط في شكل عامل، بقدر ما هي لا تحتاج، كما استفدنا من فرانكلين، إلى رجل الأعمال المتميّز بالوقاحة وانعدام الذمة

= تتجاوز شهرتها الأوساط العلمية، في فصيلة الكتابات المؤثرة في الحياة العملية. بيد أن تناولته بالذكر هنا واستشهدت به كشخص صار غير مرتبط بنظم العيش الطهورية/ البوريتانية، التي كانت آنذاك قد أفلت واضمحلت، على غرار "التنوير" الإنجليزي عامة الذي كثيراً ما تعرض للدراسة والبحث في علاقته بالطهورية.

(12) للأسف بادر بريتانو أيضاً (المصدر المذكور) بالخلط بين سائر أصناف الكسب (في المجال الحربي كما في السلم على السواء) ثم ركز، كميزة للسعي للكسب "الرأسمالي" (بعكس الإقطاعي على سبيل المثال)، على التوجه نحو المال فحسب (عوضاً عن الأرض). ولم يكتف برفض كل تمييز آخر - من شأنه أن يؤدي إلى مفاهيم واضحة - بل (ص 131) ذهب، فيما يتعلق بمفهوم "عقلية" الرأسمالية (الحديثة) (Geist) كما صغناه لأغراض هذه الدراسة، إلى الادعاء، غير المفهوم في نظري، أنه يستقطب في فرضياته مسبقاً ما يراد البرهنة عليه.

(13) انظر ملاحظات سومبارت، الصائبة بكل حال، حول الاقتصاد الألماني في القرن 19. وعلى العموم لا أحتاج - بالرغم من أن الأبحاث الموالية تعود، فيما يهم أوجه النظر الجوهرية فيها، على أعمال سابقة بكثير - إلى التشديد بصفة خاصة كم هي مدينة لمجرد توافر أعمال سومبارت الكبرى، باستنتاجاتها الثاقبة الحادة، حتى - وبالذات - عندما تنحو إلى سبل مغايرة. ولا يسع حتى الذي استفترته آراء سومبارت على شديد الاعتراض، ورفض بعض فرضياته رفضاً قاطعاً، إلا أن يظل على وعي بها.

في سلوكه الظاهر. وهكذا فإن الفرق لا يكمن في تفاوت نمو أي "غريزة" تصبو إلى المال. فالطمع عريق عراقة تاريخ الإنسان، حسبما بلغنا خبره. وسوف يتضح لنا أن أولئك الناس الذين انساقوا للطمع كما لو انساقوا "لغريزة" دون تحفظ - على غرار ذلك الرّبّان الهولندي "الذي جعله حبّ المال يقبل أن يبحر عبر الجحيم حتى لو كلفه ذلك أن يحترق شرّاعه" - هم ليسوا قط من يمثل تلك العقلية التي نجمت عنها "العقلية" الرأسمالية الحديثة حقاً، بوصفها - وهو الأهم - ظاهرة جماعية. إن الكسب المتصف بالوقاحة، عديم الارتباط الضمني بقواعد ونظم، لم يغب عن أي عصر من عصور التاريخ، أياً ومثلما تسنى له أن يكون فعلاً. وعلى غرار الحرب والقرصنة سادت كذلك التجارة الحرّة، غير المقيدة بقواعد ونظم، في العلاقات مع الغرباء عن القبيلة والخارجين عن الملة دون مانع، حيث إن "الأخلاق الخارجية" أباحت ما استهجن في التعامل "بين الأشقاء". ومثلما كان الكسب الرأسمالي، في ظاهره، متأقلاً كـ "مغامرة" في كافة الدساتير الاقتصادية التي تألف مواد ثروة في شكل نقدي وتوافر فرص استثمارها استثماراً مربحاً - بواسطة شركات وصاية ولزومات خراج وإقراض دولة وتمويل حروب أو بلاطات أمراء أو أصحاب وظائف - فقد تواجدت في كل مكان عقلية المغامرة الباطنة تلك، التي تستخفّ بحواجز الأخلاقيات وتحدّها. وكثيراً ما سايرت وقاحة الجشع المطلقة والمضمرة جنباً إلى جنب تقيّداً وثيقاً بالعرف والسنة المألوفة. ومع تلاشي السّنة وتغلغل مسعى الكسب الحرّ، بأكثر أو أقلّ شيوع، حتى في داخل الرابطة الاجتماعية فإنه لم يسفر عن ذلك تأييد أخلاقي لهذا الجديد، بل إنه لم يعد أن قوبل فعلاً بمجرد تسامح، باعتباره إما مجرداً عن الأحكام الأخلاقية وإما كونه شائناً لكنه للأسف لا مفرّ منه. ولم يكن هذا فقط الموقف العادي لكل مذهب أخلاقي بل وكذلك - وهو الأهم - بالنسبة إلى السلوك الفعلي للإنسان العادي في العصر ما قبل الرأسمالي: - "ما قبل الرأسمالي" بمعنى أن الاستثمار العقلاني والمؤسّساتي لرأس المال وتنظيم العمل العقلاني والرأسمالي لم يصبحا بعد القوتين المهيمنتين في وجهة النشاط الاقتصادي. بيد أن هذا السلوك بعينه كان يشكل عقبة من أعتى العقبات الضمنية التي كانت تصدّي في كل مكان لتكيّف الناس على مؤهلات اقتصاد مدني - رأسمالي منظم.

هذا وقد ظل ذلك الصّنف من الإحساس والسلوك، الذي يجوز نعته بالتقليدي [أو الامتثالي: (Traditionalism)]، الخصم المضادّ الذي وجب على "العقلية" الرأسمالية، بوصفها أسلوب عيش مقيداً بضوابط، يبرز في ثوب "أخلاقيات"، أن

تناهضه بالدرجة الأولى. هنا أيضاً ينبغي التخلي عن أية محاولة لضبط "تعريف" نهائي، بل إننا نريد - بالطبع بصفة مؤقتة فقط - بالاستناد إلى بعض الحالات الخصوصية استنباط القصد من ذلك، ابتداءً من الأسفل: من العمال.

من بين الوسائل التقنية التي يعتاد المفاول الصّناعي العصري توظيفها لاستمداد أقصى ما يكون من طاقة شغل "عماله" وللرفع من كثافة العمل وسيلة الأجر بالقطعة [أو حسب المردود]. ففي القطاع الزراعي مثلاً، وللحثّ الأكيد على تكثيف نسق الشغل إلى أقصى درجة، يُعتاد احتساب عملية الحصاد في مجملها، نظراً لتقلب الأحوال الجوية وما قد ينجرّ عن تسريع أو تأخير من فرص الربح البالغ أو الخسارة الفادحة أحياناً. لذا يعتاد هنا العمل بنظام الاتفاق المسبق على الأجر حسب المردود. وبنمو المحاصيل وكثافة العمل ارتفعت أيضاً رغبة المفاول في تسريع عملية الحصاد عامة أكثر فأكثر وازداد السعي إلى زيادة ترغيب العمال للرفع من أداائهم العملي بالرفع من تسعيرة الأجر المتفق عليه وتمكينهم بذلك من ربح وافر خلال فترة زمن قصيرة. غير أنه لم تلبث أن برزت إشكاليات ملحوظة في هذا المجال: ذلك أن الرفع من تسعيرة الأجر المتفق عليه لم يفض إلى نمو بل إلى تقليص في الأداء العملي في الفترة الزمنية نفسها، بسبب أن العمال لم يستجيبوا للرفع في التسعيرة بالرفع من أداء عملهم اليومي بل بتقليصه. فلنفترض أن شخصاً اعتاد أن ينجز حصاد فدانين ونصف فدان من الزرع في اليوم مقابل مارك واحد على الفدان، فيقبض أجراً يومياً باثنين ونصف من الماركات، ثم تمّ رفع التسعيرة بربع مارك على الفدان، فإذا به لا يحقق، حسب الظن والمرام، حصاد ثلاثة أفدنة ليقبض 3,75 من الماركات - وكان بالإمكان أن يحصل ذلك تماماً - بل حصاد فدانين اثنين فحسب في اليوم، لأنه بهذه الصفة أيضاً، وكما سبق الحال، يحصل على أجر يومي باثنين ونصف من الماركات، فيجد في ذلك، حسب الموعظة الإنجيلية، "ما فيه الكفاية". وهكذا لم يكن له الربح الأوفر حافزاً بقدر ما كان له ذلك التخفيض في العمل؛ فهو لم يتساءل: كم أكسب في اليوم إن أدّيت أقصى ما في جهدي من العمل، بل: كم لي أن أشتغل لكي أحصل على ذلك المبلغ - 2,5 من الماركات - الذي اعتدت أن أنقاضاه وأغطي به حاجياتي المعتادة؟ لقد كان هذا مثلاً على ذلك السلوك الذي يتعيّن نعتة "بالاعتيادية": إن الإنسان "بفطرته الطبيعية" لا يبتغي المال ومزيد المال بل مجرد أن يحيا، أن يعيش حسبما اعتاد أن يعيش عليه، وأن يكسب بقدر ما يتطلب العيش. وهناك حيثما شرعت الرأسمالية الحديثة في الرفع من "إنتاجية" العمل البشري بالرفع

من كثافتها، فإنها تعرّضت لتصدّع عنيد من قبل هذا الموقف التقليدي الراسخ للعمل الاقتصادي قبل - الرأسمالي؛ وما زال إلى اليوم يلاقي هذا التصدي حيثما كانت فئة العمال المعول عليها "متأخرة" (من وجهة نظر رأسمالية). وهكذا - وحتى نعود إلى المثال الذي سقناه - أصبح من الأرجح، بعد فشل تحفيز "ملكة الكسب" بالرفع من تسعيرة الأجور، أن يقع توخي الوسيلة المعاكسة: أي إرغام العامل، بتخفيض تسعيرة الأجور، على أداء يفوق ما كان عليه لحدّ الآن، لكي يحافظ على دخله المعهود. وكان بأيّ حال ومازال يبدو للنّاظر غير المنحاز أن هناك علاقة متبادلة بين الأجر المنخفض والريح الوافر، وأنه كلما ازداد لتسديد الأجر ساوى بالضرورة نقصاً موازياً في الريح. وقد واطبت الرأسمالية منذ البداية على انتحاء هذا المنحى وأمنت على مدى قرون إيماناً عقائدياً بأن الأجور المنخفضة "منتجة"، بمعنى أنها تسفر عن ارتفاع في مردود العمل، وأنها، وكما سبق لبينتر دي لا كور (Pieter de la Cour) أن قال - في تفكير متفق تماماً مع الفكر الكالفيني القديم، كما سنرى - إن أفراد الشعب لا يشتغلون إلا لعوز وطالما كانوا معوزين.

بيد أن مفعول هذا المنهج، الذي يبدو ثابت الصلاحية، له حدود يقف عندها⁽¹⁴⁾. لا شك أن النظام الرأسمالي يحتاج لانتشاره إلى توافر فوائض سكانية بوسعه أن يستأجرها في سوق الشغل بأجور بخسة. لكن الكثرة من "الجيش الاحتياطي" هذا، ولئن هو يلائم إلى حدّ ما إمكانية الاستيعاب على مستوى الكمّ، يشكل عائقاً لتطوّره على المستوى النوعي، لاسيما عندما يؤول الحال إلى تعدية إلى أصناف جديدة من المؤسسات التي تحتاج إلى العمل بشكل مكثف. إن الأجر المنخفض لا يتطابق أبداً مع عمل بخس الكلفة. فحتى من وجهة نظر كميّة بحث يتضح أن مردود العمل ينخفض، مهما كانت الظروف، إذا كان الأجر مادياً غير كافٍ، وأن هذا يصبح على امتداد الزمن "الاصطفاء لأقلّ الناس قدرة على العمل". ونرى اليوم أصيل

(14) لا نرى ضرورة لتطرق السؤال عن موقع هذه الحدود، ولا لأخذ موقف من النظرية حول العلاقة بين الأجر المرتفع وارتفاع مردود العمل، التي يادر بطرحها براسي (Brassey)، قبل أن يحددنا بريتانو نظرياً ويدعمها (Schulte-Gävernitz) تاريخياً. وقد أثير النقاش حولها ثانية بصدور أبحاث Hasbach العميقة (Schmollers Jahrbuch 1903, S. 385-391 und 417f.) ولم يتم الفصل في شأنها بعد. وفي بحاجتنا هنا الأمر اليقين، غير القابل للشك، أن الأجر الدنيء والريح الوافر، أو الأجر الدنيء وتوافر الفرص الملائمة للتنمية الصناعية، لا يجتمعان بسهولة - أو أن مجرد عمليات مالية آلية بسيطة حرة بفتح المجال لـ "تربية" على ثقافة رأسمالية، ومن هنا لاقتصاد رأسمالي. إن الأمثلة التي وقع عليها الاختيار هي جميعاً من باب التوضيح فقط.

مقاطعة سيليزيا (Schlesien) [وهي اليوم بولونية بعد أن كانت إلى 1945 ألمانية] يحدد بأقصى طاقته في المعدل مساحة من الأرض قد لا تتجاوز ثلثي ما يحصده في الفترة الزمنية نفسها نظيره من مقاطعة بومرن أو مكلنبورغ [شمال شرقي ألمانيا]، حيث الأجور أعلى والتغذية أفضل. وبالمثل نرى مردود العامل البولوني البدني، وبقدر ما ابتعد موطنه شرقاً، يقلّ بالمقارنة مع مردود نظيره الألماني. وحتى من وجهة نظر اقتصادية صرف فإن الأجر المنخفض لا يلبي الغاية كركيزة للتطور الرأسمالي حيثما تعلق الأمر بصنع منتجات تتطلب عملاً ذا كفاءة (أو مبني على تكوين وتدريب) أو قدرة على تشغيل آلات ثمينة سهلة التعطيب، أو يشترط بدرجة رفيعة الانتباه الجيد والمبادرة. وفي هذه الحالات لا يكون الأجر المنخفض مربحاً، بل إنه يؤول إلى عكس ما استهدف منه. ذلك أن ما يلزم بالضرورة هو ليس فقط شعور متطور بالمسؤولية وإنما أيضاً عقلية تتحرّر، أثناء العمل على أقل تقدير، من السؤال: كيف الحصول، بأقصى ما يكون من الراحة وأدنى جهد ممكن، على الأجر المعهود ذاته، وأن يؤدي العمل بمقتضاها كغاية في حدّ ذاتها - "مهنة" - . غير أن عقلية من هذا القبيل ليست ممّا تجوده الطبيعة. وليس بالإمكان استحداثها مباشرة، لا بأجور رفيعة ولا بأجور دنيئة، إنما هي تحصل فقط كنتيجة عن تربية متواصلة طويلة المدى. ومن الهين اليوم على الرأسمالية نسبياً، وقد تربعت على عرشها بعد، انتداب ما تحتاج إليه من عمال في أي بلد صناعي كان، وفي أي قطاع صناعي كان، بينما كان ذلك في ما مضى يشكل معضلة عويصة⁽¹⁵⁾ في كل حالة على انفراد. وحتى اليوم فإنها [الرأسمالية] لا تبلغ مأربها، أو ليس دوماً على الأقل، دون مساعدة حليف قويّ، سبق، كما سنرى لاحقاً، أن عاضدها زمن نشأتها. ويجوز، لفهم ما المقصود، الركون من جديد إلى مثال توضيحي. عادة ما تعطينا اليوم العاملات صورة عن الشكل التقليدي العتيق

(15) وهو ما جعل إدخال صناعات مستحدثة، حتى الرأسمالية منها، في كثير الأحيان غير ممكن دون اللجوء إلى استقطاب أفواج المهاجرين من مناطق ذات حضارات قديمة. ولئن استقامت استنتاجات سومبارت حول التضاد بين "الكفاءات" المرتبطة بالشخص وأسرار المهنة للحرفي اليدوي وبين القناعة الحديثة المحددة علمياً، فإن الفارق لم يكن موجوداً إلا بما قل لما كانت الرأسمالية في طور نشأتها. حينذاك كانت (ما يعبر عنه بـ) الصفات الأخلاقية للعامل الرأسمالي (والمقاول أيضاً، إلى حد ما) تفوق قيمة، من حيث "الندرة"، كفاءات الحرفي التقليدية المتكلسة بمرور القرون عليها. وحتى اليوم فإن قطاع الصناعة مازال غير مرتبط، في اختيار مكان إرساء المنشأة، بتلك الصفات البشرية، المكتسبة من جراء تقاليد مديدة وتربية على الكد والمثابرة. ومما يتناسب مع تصورات الحاضر العلمية على الإجمال أن يعزى هذا الارتباط، كلما وقع لمسه، إلى صفات عرقية موروثية، عوضاً عن التقاليد والتربية، وهو ما أراه مشكوكاً فيه بصفة بالغة.

للعمل، لاسيما منهم غير المتزوجات. فقصورهنّ الكليّ من حيث القدرة وحسن الاستعداد لاستبدال أساليب عمل بالية استُكمل حذقها بأخرى أفضل تطبيقياً، أو للتكيّف على أنماط عمل جديدة وحذقها، لتركيز العقل أو مجرد استخدامه، كان هذا محلّ تشكّ عام لأرباب العمل الذين يشغلون فتيات، ولاسيما الألمانيات منهم. فعادة ما تصطدم لديهنّ التوضيحات حول إمكانية تيسير العمل أو، وبالأخص، الرفع من مردوديته، بعدم تفهّم كلي؛ كما يصطدم لديهنّ الرّفْع من تسعيرة الأجر بالقطعة، أو وبحساب الساعة، بجدار المألوف. ولا يختلف الحال - وهو أمر لا يخلو من أهمية في سياق فحصنا - إلا مع فتيات يتميزن بترية دينية مميّزة، ولاسيما منهم المتتميات إلى المذهب التقويّ. كثيراً ما نسمع، وبالإمكان أيضاً أن نتيقن بالعدّ والحساب، أن أفضل حظوظ تربية اقتصادية تتاح بصفة بالغة مع هذا الفئة من المجتمع. فكثيراً ما تلتقي هنا القدرة على تركيز الذهن، إلى جانب ذلك الموقف المركزي على الإطلاق، التمثيل في تصرّف ملتزم بالعمل عن وعي، في اقتران مع تفكير اقتصادي متين يقرأ حساباً للكسب وقيمه بالتدقيق، ويتصف بقدرة مجرّدة على التحكم في الذات والاعتدال، من شأنها أن ترفع طاقة الأداء بصفة بالغة. هاهنا تكمن على أفضل وجه الأرضية السانحة لمفهوم يرى العمل، وفقاً لمأرب الرأسمالية، باعتباره غاية لذاتها، وبوصفه "مهنة"؛ هنا تتوافر بصفة خاصّة، بفضل التربية الدّينية، الفرصة لتجاوز ذلك التهاون الناجم عن الاعتقاد. إنّ هذه الملاحظات الواردة عن واقع الرأسمالية في الحاضر⁽¹⁶⁾ تبيّن لنا بأنّه من المجدي أن يطرح السّؤال عن الكيفية التي تمّ بها تشكيل هذه الارتباطات بين القدرة الرأسمالية على التكيّف وعوامل دينية في طور شباب الرأسمالية. فهناك قرائن تاريخية عدّة تعطي الدليل على أنّها كانت آنذاك فيما مضى أيضاً قائمة على نفس هذه الصفة. فما تعرّض له، مثلاً، العمّال المنتمون للطائفة الميثودية من كره ومشاكسة من قبل زملائهم في الشغل في القرن الثامن عشر، كما تلمع الإشارة الواردة تكراراً في التقارير، إلى نهشيم أدوات عملهم عمداً، لم ينحصر سببه فقط، أو غالباً، في شذوذ سلوكهم الديني وخروجه عن

(16) من المحتمل أن تفهم الملاحظات الواردة هنا فهماً خاطئاً. إن ميل صنف معين من رجال الأعمال إلى تثمين القول: "ينبغي الإبقاء على الدين للشعب" والحفاظ عليه حسب تصورهم، والميل الشائع في سابق الحال لأوساط عريضة من الكهنوت، لاسيما اللوثري منه، إلى الانضواء تحت إمرة السلطات الحاكمة، ك"شرطة سوداء" (أي موازية)، بفعل ارتياحها عامة للسلطة، واعتبار الإضراب عن العمل إثمًا والجمعيات النقابية عناصر تحريض على "العصيان"... إلخ - إنّها أمور لا تمت إليها الظواهر المعالجة هنا بصلة بتاتاً. إنّ الحالات الواردة في النص ليست حالات منعزلة بل كثيراً ما تتكرر وبصفة نمطية كما سوف نرى.

المعتاد - وقد كانت لإنجلترا من ذلك الشيء الكثير والأكثر فداحة - بل يعود السبب أيضاً إلى تميزهم وتحليلهم بما قد نسميه اليوم "التفاني في العمل".

لنعد الآن أولاً إلى الحاضر، وبالتحديد إلى المقاولين أرباب الصناعة، لنستشف أهمية النزعة "التقليدية" [أو الامتثالية] على هذا الصعيد.

لقد ميّز سومبارت في شروحه حول انبعاث الرأسمالية⁽¹⁷⁾ عنصرين أساسيين اثنين، هما "تغطية الحاجة" و"الكسب"، باعتبار كليهما "لا يتموتيف" رئيسي [فكرة مهيمنة متكررة]، جرى بينهما، في رأيه، التاريخ الاقتصادي، وتقرّر بموجبهما نمط النشاط الاقتصادي ووجهته، بحسب تفوّق إما الحاجة الشخصية أو الرغبة في الربح، المستقلة عن قيود الحاجة، وبحسب إمكانية تحقيق الربح. وما يسميه سومبارت "اقتصاد تغطية الحاجة" يبدو في أول وهلة متطابقاً مع ما اصطّلحنا عليه هنا "بالتقليدية الاقتصادية أو الامتثالية". ويصحّ هذا فعلاً إذا تساوى معنى المصطلح "حاجة" بـ "الحاجة" في مفهومها "التقليدي". وإلا فإن أقساطاً وافرة من أنظمة اقتصادية يجوز نعتها "بالرأسمالية"، سواء من حيث شكل تنظيمها أم حسب تعريف "الرأسمالية"، كما طرحه سومبارت في موقع آخر من مؤلفه⁽¹⁸⁾، تخرج عن مجال أنظمة اقتصاد "الكسب" لترتبط بمجال "اقتصاد تغطية الحاجة". وحتى منشآت اقتصادية يديرها مقاولون من القطاع الخاصّ في شكل رصيد من رأسمال (= مال أو ممتلكات ذات قيمة نقدية) يستهدف الربح بشراء أدوات الإنتاج وبيع المنتج، فتكون بذلك بدون شك "مقاولات رأسمالية"، حتى هذه لا يستحيل أن تتضمن في نفس الحين طابعاً "تقليدياً". وهو أمر وارد حتى في مجرى التاريخ الاقتصادي الحديث، لا بصفة استثنائية فحسب - بتواتر انقطاعات من جراء اقتحامات متجدّدة ومتنامية العنف "للعقلية الرأسمالية" - بل بانتظام واسترسال. ولئن صحّ أن الشكل "الرأسمالي" لاقتصاد ما، والعقلية التي يدور وفقها، يرتبطان عامة في علاقة "متناسبة"، فإنهما لا يتقيدان بعضهما البعض في ارتباط "قانوني" وثيق. وإذا نحن أطلقنا رغم ذلك على تلك العقلية التي ترمي مهنيّاً ونظامياً وعقلانياً إلى الربح الشرعي، على منوال ما اتضح من خلال مثال بنجامين فرانكلين، وبصفة مؤقتة،

Der moderne Kapitalismus, Bandli, Aufl., S. 62.

(17)

(18) المصدر نفسه، ص 195.

عبارة "عقلية الرأسمالية (الحديثة)"⁽¹⁹⁾، بداع تاريخي، لأن تلك العقلية لقيت في المقولة الرأسمالية الحديثة شكلها المناسب، وهذه، بدورها، وجدت في الأولى دافعها الفكري المناسب.

بيد أنه بالإمكان أن ينفصل الاثنان عن بعضهما بعض. لقد كان بنجامين فرانكلين متشعباً بـ "العقلية الرأسمالية" في وقت كانت منشأته لطباعة الكتب لا تختلف عن أية منشأة للحرف اليدوية. وسوف نرى أن في بدايات العصر الحديث لم يكن المقاولون الرأسماليون المتممون لأعيان المدن ووجهاتها من أهل التجارة انفردوا لوحدهم، أو في معظمهم، في حمل تلك العقلية التي اصطللحنا هنا على نعتها "بالعقلية الرأسمالية"⁽²⁰⁾، بل إن الدور كان يعود بالأولى إلى تلك الفئات الاقتصادية الصاعدة من الطبقة الوسطى. وحتى في القرن التاسع عشر لم يكن السادة الشرفاء من ليفربول وهامبورغ، بثرواتهم المتوارثة من زمن طويل، بل أولئك الصناعيين المستحدثين من أهل مانشستر ومنطقة نهر الراين - فستاليا، الذين ارتقوا انطلاقاً من أوضاع متواضعة، هم الذين كانوا أول من مثل هذه العقلية. وبالمثل كان الحال في القرن السادس عشر، حيث إن الصناعات حديثة النشأة تطوّرت في معظمها، وحسب الاختصاص، بفضل مقاولين حديثي النشأة والارتقاء⁽²¹⁾.

(19) بالطبع رأسمالية المؤسسة الاقتصادية العقلانية الحديثة، المميزة للغرب، لا الرأسمالية الشائعة منذ ثلاث أَلْفَيَات وإلى الحاضر عبر العالم، في الصين والهند وبابل وبلاد الإغريق وروما وفلورنسا، رأسمالية صيرفي الربا ومزودي الحروب ومستأجري جبي الضرائب واستغلال الوظائف وكبار المقاولين التجاريين وأرباب المال. انظر المقدمة أعلاه.

(20) ليس من الجائز الافتراض مسلماً بأن تقانة المؤسسة الرأسمالية من جهة، وعقلية "العمل المهني"، التي اعتادت أن تكسب الرأسمالية طاقتها الانتشارية، من جهة أخرى، وجدا بالضرورة تربتهما الأصلية السانحة في نفس الطبقات الاجتماعية. وينطبق الحال بالتوازي أيضاً على العلاقات الاجتماعية لمضامين الوعي الدينية. لقد كانت الكالفينية تاريخياً إحدى الركائز التي قامت عليها التربية على "العقلية الرأسمالية". بيد أن كبار أرباب المال بالذات، في هولندا مثلاً، ولأسباب سيأتي شرحها، في معظم الأحيان لا ينتمون للكالفينية التقليدية الصارمة، بل من أتباع المذهب الأرمينياني (Arminianer). كما كانت البورجوازية الوسطى والصغرى، هنا وفي أماكن أخرى، وهي بصدد الارتقاء إلى وضعية المفاول الاقتصادي، الممثل "النموذجي" للأخلاق الرأسمالية والتدين الكالفيني. لكن هذا بالذات يتطابق بصفة جيدة مع طرحنا هذا: أي أنه وجد في كل الأزمنة أرباب مال كبار. غير أن تنظيماً رأسمالياً عقلانياً للعمل المهني البورجوازي لم يعرف إلا في فترة المرور من العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

(21) انظر في هذا الخصوص الأطروحة الجيدة، عن جامعة زيورخ، لـ ج. مالينيّاك (J. Maliniak) (1913).

إن إدارة مصرف بنكي مثلاً، أو مؤسسة كبرى للتصدير التجاري أو متجر كبير للبيع بالتفصيل، أو منشأة تجارية كبرى لمناولة السلع التي تكلفت العائلات بصنعها في عقر بيوتها، لا يتحقق بكل تأكيد إلا في قالب مقالة رأسمالية. لكن من الجائز أيضاً أن تقع إدارتها كلها وفقاً لذهنية تقليدية النزعة متشددة: فالبنوك المركزية الكبرى لا يمكن أن تسيّر إلا بموجبها؛ والتجارة الخارجية (تجارة ما وراء البحار) ظلت طيلة عصور قائمة على أساس مزاوالات احتكارية وتنظيمات ذات طابع تقليدي راسخ؛ وعلى مستوى تجارة التفصيل - وليس الحديث هنا عن "لصوص النهار" الصغار، عديمي رأس المال، الذين نراهم اليوم يطالبون بدعم من الدولة - فإن التغيير الثوري الذي سينهي المنحى التقليدي العتيق مازال في أوج فعله: وهي العملية الانقلاية ذاتها التي فجّرت الأشكال العتيقة لنظام مقاولات تكليف العائلات بإنتاج السلع في منازلها، الذي لا يمتّ إليه النظام الحديث لأداء الشغل الصناعي في محل السّكن (Heimarbeit) بصلة إلا من حيث الشكل. وقد ينحول لنا من جديد مثال محدّد أن نستشف كيف يحدث هذا التغيير الثوري وما دلّالته، رغم أنها أمور جليلة معروفة.

لقد كان المقاول المعروف بـ (Verleger) [في الاقتصاد الألماني القديم: مقاول وسيط بين المنتجين، الذين يعملون في محلات سكنهم، وتجار الجملة - ثم أصبحت الكلمة تعني اليوم فقط: الناشر] إلى حوالى منتصف القرن المنصرم يعيش عيشاً مرفقاً حسب مفاهيمنا حالياً، على الأقل فيما يتعلق ببعض فروع صناعة النسيج في حيز القارة الأوروبية⁽²²⁾. وبالإمكان أن نتصوّر مجرى نشاطه العادي كما يلي: يحل القرويون، ومعهم قطع نسيجهم - تكون (إن هي من الكتان) في معظمها أو بتمامها مصنوعة من مواد خام من إنتاج زراعتهم - بالمدينة حيث يقيم المقاولون فيقبضون منهم مقابل سلّهم، بعد المعاينة الدقيقة والتثبت في الجودة - عادة من قبل الهيئات المعنية - الثمن المعهود. ثم يفد على المقاولين حرفاؤهم، الذين هم تجار وسطاء موزعون على أماكن متفاوتة البعد، ويشترون منهم قطع النسيج، لا حسب عينات بل مباشرة من المخازن وفق أصناف مألوفة؛ أو إنهم يوافقون مسبقاً بطلبية شراء فيناول القرويون الطلب لإعداد ما انطوى عليه. وقبل ما كان الحرفاء

(22) تم اقتباس الصورة البيانية الموالية بشكل "نموذجي مثالي" من الأوضاع المميزة لقطاعات حرفية شتى وفي بقاع مختلفة. وبالطبع لا يهم، باعتبار الغاية البيانية المنشودة هنا، أن لا يتوافق مجرى الحدث في أي من الأمثلة المساقاة بكامل الدقة مع ما رسمنا.

يتنقلون بأنفسهم، وإن حصل ذلك فخصوصاً في مواسم معينة هامة، وإلا فإن المراسلة كانت تفي بالحاجة؛ ثم استتبت تدريجياً وسيلة إرسال العينات للاختيار. واتسم مجرى عيش هؤلاء المقاولين الصناعيين التجاريين بعمل يومي في مصارفهم لا يتجاوز بضع ساعات - خمس أو ست ساعات في اليوم، أحياناً دون ذلك، أو أكثر في فترات موسمية كلما حلت - وبدخل لا بأس به، يتحوّل تأمين مجرى حياة محترمة، وفي أوقات اليسر حتى لجمع ثروة صغيرة وادخارها؛ وعلى العموم كان يسود نسبياً وفاق شامل بينهم كمتنافسين واتفاق إجمالي على مبادئ العمل؛ ومن عاداتهم اليومية أيضاً التردّد تكراراً على "موارد رزقهم" والتعريض على الحانة لاحتساء كأس مع الأصدقاء... إنه على كل حال نسق عيش مرفق ومريح.

لقد كان هذا من جميع الأوجه شكلاً من أشكال التنظيم "الرأسمالي"، هذا إذا نظرنا إلى الطابع التجاري -الكسبي المحض لأصحاب المنشآت، وإلى أن تداخل رؤوس أموال في العملية التجارية ضروري لا غنى عنه، وكذلك وأخيراً بمراعاة الجانب الموضوعي للعملية الاقتصادية أو كيفية تسوية المحاسبة. غير أن ذلك من باب الاقتصاد "التقليدي"، إذا ما راعينا العقلية التي كانت تغمر أصحاب المنشآت: أسلوب العيش التقليدي؛ نسبة الربح التقليدية؛ مقدار العمل التقليدي؛ طريقة تسير العمل التقليدية وأسلوب التعامل مع العمال ومع دوائر الحرفاء التقليدية؛ الكيفية التقليدية في استجلاب الزبائن وفي البيع - كل هذا كان يطغى على المنشأة وسيرها ويشكل أساساً للإيطوس المميّز لهذا الوسط من المقاولين.

ثم إنّه في وقت ما طرأ خلل فجئي على هذا الوضع الهنيء، وذلك وفي كثير الحالات دون حصول تغيير مبدئي على الشكل التنظيمي - مثلاً بالنقلة إلى المنشأة الاقتصادية المغلقة أو إلى منوال النسيج الآلي وما إلى ذلك - . وكل ما حصل يتمثل خصوصاً في ما يلي: في أن يتحول أحد أبناء العائلات المتعاطية لهذه الوساطة من المدينة إلى الريف فيختار النساجين حسب حاجياته بإمعان ويعزز ارتباطهم به ومراقبتهم أكثر فأكثر، ويعمل على تكوينهم بهدف تحويلهم من فلاحين قرويين إلى عمّال صناعيين؛ ومن جهة أخرى يتولى الإشراف على عملية البيع بربط الصّلة مباشرة وقدر الإمكان بالمشتريين الآخرين، فيتعهد بنفسه عمليات البيع بالتفصيل وكسب الزبائن وزيارتهم سنوياً بصفة منتظمة، والحرص، بدرجة خاصة، على ملاءمة سلعه وجودتها مع احتياجاتهم وتكييفها على رغباتهم؛ كما أنه شرع في الآن نفسه يطبق المبدأ القائل: "ثمن منخفض

وحجم معاملات مرتفع". ومن هنا تكرر ما من شأنه أن ينجّر دائماً وفي كل مكان عن عملية "عقلنة" كهذه: من لم يفلح في الارتقاء ينحدر حتماً. وتهاوى الوضع المثالي تحت اشتداد حدة المنافسة، وتيسر جمع ثروات طائلة ولم يقع ادخارها بالفوائد، بل استثمارها وإعادة استثمارها في المشروع؛ وتقهقرت طريقة العيش القديمة، القنوعة المريحة، أمام واقع صارم عويص، بالنسبة إلى من انساقوا في المسار وعرفوا بفضل الرّقي، لأن الشغل الشاغل لم يعد الاستهلاك، بل الكسب، وبالنسبة إلى من بقوا على المألوف، لأنهم وجب عليهم الآن التقشف والحدّ من النفقات⁽²³⁾. ولم يكن في هذه الحالات وعلى العموم - وهو الأهم في هذا السياق - دفع مستحدث من الأموال هو الذي سبّب هذا التحوّل - أعرف بعض الحالات حيث كان رأس مال بآلاف معدودة تمت استعارتها من أقرباء كافياً لجعل هذا التغير الجذري يأخذ مساره - بل هي العقلية الجديدة، "عقلية الرأسمالية الحديثة" ذاتها، التي شرعت في الزحف والتفشي. إن السؤال عن العوامل الفعالة لانتشار الرأسمالية الحديثة لا يتعلق بالدرجة الأولى بالاستقصاء عن مصدر الأرصدة المالية الصالحة للاستغلال الرأسمالي، بل وبالأحرى بمعرفة كيفية تطوّر العقلية الرأسمالية ونموّها. فحيثما هي انبثقت وتسنى لها أن تكون فعالة، استحضرت الأموال كأداة لفعاليتها، وليس العكس⁽²⁴⁾. بيد أن زحفها ما كان ليحصل بأمان وسلام. فكلما جاء أحد بجديد قامت في وجهه متصدية موجة من التشكيك وحتى من البغض أحياناً، بل ومن الاستنكار الأخلاقي بالأخص؛ وكثيراً ما نُسجت حوله الأساطير بالنسب في ماضيه عما يثير الالتباس - لي علم بحالات عديدة من هذا القبيل - . إنه من السهل على أي كان غير منحاز أن يلاحظ بأن مقولاً كهذا "من الصّنف الجديد" لا يقيه من فقدان الصّواب والوقوف في الهاوية أخلاقياً واقتصادياً إلا طبع ثابت بأقصى ما يكون، وأنه يحتاج، إلى جانب سداة النظر وقوة العزيمة، خصوصاً إلى صفات "أخلاقية" متميّزة للغاية تتيح له، في مثل هذه الظروف التحديثية، نيل ثقة الزبائن والعمّال، التي لا غنى عنها، وتحوّل له المحافظة على رباطة الجأش للتغلب على العراقيل الكثيرة التي تعترضه؛ كما يحتاج أيضاً بصفة أكيدة إلى طاقة فائقة للعمل والمثابرة، لا تتفق مع

(23) ولهذا السبب فإنه ليس من قبيل الصدف أن اقترنت الفترة الأولى من بدايات العقلنة، خفقات الصناعة الألمانية الأولى مثلاً، بانهيار تام للنمط الذي كانت عليه الأدوات المستعملة في الحياة اليومية.

(24) وليس القصد بهذا أن حركية الرصيد المتوافر من المعادن الثمينة لم تكتس أهمية اقتصادية.

عيش المتعة والاسترخاء - أجل، لا بد هنا من صفات أخلاقية مميزة من صنف آخر تختلف عن تلك التي تتلاءم مع تقليدية الماضي.

وعلى هذا الأساس لم يحدث هذا التحول، التافه في ظاهره والحاسم من حيث إنه السبب في فرض حياة اقتصادية مفعمة بهذه العقلية الجديدة، بفعل مضارين متهورين عديمي الحياء، مثلما عرفهم التاريخ الاقتصادي في كل عصر، أو مجرد "أصحاب ثروة كبار"، بل رجال تربوا تربية مدرسة الحياة القاسية وتعلموا التحسب والتجروء في ذات الحين، واتصفوا بالخصوص بالاتزان والثبات، وبسداة النظر والانصياع لما انخرطوا فيه، رجال ذوي الآراء و"المبادئ" البورجوازية [المدنية] المتينة.

وقد يميل المرء إلى الاعتقاد أن هذه الأوصاف الأخلاقية، الشخصية الصبغة، لا علاقة لها البتة بأية مبادئ أساسية من علم الأخلاق أو بأفكار دينية، باعتبار أن التوجه المذكور يوحى بشيء سلبي: القدرة على الخروج عن المألوف العتيق، وإلى الظن أن منهج حياة ارتزاقية كهذه لا تقوم في الأرجح إلا على أساس "تنوير" ليبرالي. وينطبق هذا فعلاً على الأوضاع في حاضرنا على العموم، حيث لا نفتقد فقط، دورياً، وجود علاقة ربط بين منهج العيش ومبادئ دينية، بل نرى أيضاً أنه إذا ما وجدت هذه العلاقة فمن عاداتها - في ألمانيا على الأقل - أن تكون سلبية الصفة. فمن عادة أولئك الأشخاص المتشبعين "بالعقلية الرأسمالية" اليوم، إن لم يكونوا معادين للكنيسة رأساً، فإنهم غير مكترثين بها. إن تصور رتابة الفردوس التقية ليس مما يستهوي طبعهم المجهول على الكد وحب المبادرة إلا بما قل؛ كما أن الدين يبدو لهم سبيلاً لإبعاد الناس عن العمل على أرض هذه الدنيا. وإذا هم سُئلوا عن علة هُتُم دون هوادة، الذي لا يقنع قطعاً بما تَمّ امتلاكه، والذي لا بد أنه يلوح في ضوء وجهة عيش دنيوية صرف، عديمة المعنى والجدوى، لأجابوا، إن هم فقهوا جواباً، بأن العلة والداعي يكمن في "مراعاة ما في صالح الأبناء والأحفاد"، أو، وفي الأغلب - بما أن تلك العلة ليست من ذاتهم أصلاً، بل إنها تبدو، على لسان أناس "تقليديين"، تقليدية بالمثل - وعلى الأقرب للصواب، قالوا إن نشاطهم التجاري / الصناعي، بما يقتضيه من عمل مستديم، صار لهم "ضرورة حياتية لا غنى عنها". إنه فعلاً الحافز الصائب الوحيد والذي يُبرز، من وجهة نظر السعادة الشخصية، الجانب اللاعقلاني في منهج العيش هذا، حيث يكون الإنسان على ذمة نشاطه التجاري / الصناعي وليس بالعكس. وبالطبع فإن للرغبة في السلطة والوجاهة، بمجرد الامتلاك، دورها في هذا

السياق: هناك حيث تصوّب مخيلة شعب بأكمله وجهتها على العظيم كمّا فحسب، كما هو الحال في الولايات المتحدة، فإن الولع بالأرقام يقع في نفوس "الشعراء" من بين أهل التجارة وقع السّحر الباهر. أما أصحاب المشاريع الذين لا يحتلون في الحقيقة مناصب القيادة ولا هم ممن يحالفهم الحظ على الدوام فإنهم لا ينساقون في هذا التيار. وبالمقابل تماماً فإن التهافت على امتلاك وصايا الاستئمان والحصول على وثائق الارتقاء إلى النبل، بما يجعل الأبناء يتصرّفون في الجامعات وفي سلك الضباط تصرّف من يجتهد في طمس حقيقة أصله ونسبه، كما يتجلى ذلك عن ترجمة الحياة الاعتيادية للعائلات الرأسمالية الألمانية حديثة العهد بالثروة والجاه، يشكل ناتج انحطاط مبني على تقليد ومباهاة ما سبق. إنّ "النموذج المثالي" للمقاول أو رجل الأعمال الرأسمالي⁽²⁵⁾، كما نجد له مثيلاً لدينا أيضاً مشخّصاً على أفضل وجه في بعض الأفراد، لا صلة له البتة بذلك التبجح، فظاً كان أم محتشماً. إنه يتحاشى التظاهر والمظاهر بغير موجب، بقدر ما يأبى استساغة الجاه ويتزعج من تقبل العلامات الخارجية لما يتمتع به من التبجيل الاجتماعي. إن منهج عيشه، بعبارة أخرى، - وسوف نعود مفصّلاً إلى الدلالة التاريخية لهذه الظاهرة الأساسية بالنسبة إلينا - ينطوي عادة على ذلك الجانب التّقشفي الذي تجلّى لنا بوضوح من خلال "موعظة" بنجامين فرانكلين، كما سبق أن أوردناها. وليس من النادر بل من المعتاد أن نلمس لديه قدراً من التواضع الهادئ، نراه أكثر صدقاً من ذلك التحفظ الذي أوصى به بنجامين فرانكلين بمنتهى الحنكة. إنه لا "يكسب شيئاً" من ثروته لصالح شخصه، - ما عدا الإحساس اللاعقلاني "بالقيام بمهنته" على الوجه اللائق.

وفي هذا بالذات ما سبق أن كان يبدو لإنسان العصر ما قبل الرأسمالي مبهماً وغريباً، قدراً وحقيقياً. لقد كان يُرى في أن يجعل شخص من فكرة جمع حمل ماديّ ثقيل من المال والخيرات، لا شيء إلا لالتهاء به ذات يوم في القبر، الغاية المطلقة لكّد حياته، أمراً لا يفسّر إلا باعتباره ناجماً عن فطرة شاذة [حرفياً: عن "التكالب الملعون على الذهب"، [حسب التعبير اللاتيني للشاعر فيرجيل: Auri Sacra Fa-mes].

(25) وهو ما يعني فقط: ذلك المقاول النموذج الذي اتخذناه، نحن، هنا موضوع فحصنا، وليس تأليفاً تجريبياً وسطاً (فيما يتعلق بمفهوم "النموذج النمطي المثالي" انظر مقالي في: *Archivf. Sozialwissensch.* (Bd. XIX, Heft 1).

أما في حاضرننا اليوم، التميز بمؤسساته السياسية وتلك المتعلقة بالحق الخاص وبقطاع النقل، وبأشكاله من المنشآت الاقتصادية وبالبنية الخاصة باقتصاده، فإن هذه "العقلية" للرأسمالية قد تقيّم على أنها محض نتيجة لرغبة في التأقلم. إن النظام الاقتصادي الرأسمالي لفي حاجة إلى هذا الحماس لـ "مهنة" ربح المال: إنها تمثل نوعاً من السلوك تجاه الموجودات الحقيقية، المتلائمة مع تلك البنية والمتلاحمة مع أسباب الفوز في صراع الحياة الاقتصادي، لحدّ أنه يبطل اليوم الحديث عن ضرورة وجود ارتباط لمنتهج العيش الكريماستسي [Chrematistisch]: مبنياً على اقتصاد الربح الضيق وجمع المال حباً للمال [المعني مع أية "نظرة للحياة" موحدة. إنه لم يعد في حاجة إلى الاستناد إلى ترخيص من سلطة دينية مهما كانت، كما إنه يرى في التأثير المسلط على الحياة الاقتصادية من قبل الضوابط الكنسية، حيثما لبثت ملموسة، عائقاً لا يختلف عما تسلطه عليها التراتيب والضوابط الحكومية. ولقد صار واقع المصالح على صعيد السياسة التجارية والسياسة الاجتماعية هو الذي يحدّد الـ "نظرة للحياة". ومن لا يتكيّف في منهج حياته مع شروط الفلاح الرأسمالي فإنه يهوي أو أنه لا يرتقي. بيد أنها ظواهر لعصر انعتقت فيه الرأسمالية الحديثة، بعد أن استتبّ لها النصر، من الدعامات القديمة. ومثلما أنه لم يفجر في السابق الأشكال القديمة للتنظيم الاقتصادي القروسطي إلا بتحالف مع سلطة الدولة الحديثة الصاعدة، فمن الراجح - لنفترض هذا مؤقتاً - أن كان هذا ما حصل أيضاً فيما بهم علاقاته بالقوى الدينية. هل حصل هذا فعلاً وبأية صفة؟ - هاهو ذا بالذات موضوع البحث والتمحيص هنا. فليس هناك داع للبرهنة على أن ذلك الفهم لنزعة كسب المال باعتبارها غاية في ذاتها، أو "مهنة"، مسخرة للبشر، قد تصادم مع الإحساس الأخلاقي لعصور بأكملها. ففي المبدأ القائل: إن التاجر يكاد لا يلقي رضاء الإله (Deo placere vix potest) الذي اعتبر سابقاً (مثله مثل الإصحاح من الإنجيل حول الفائدة على الدين)⁽²⁶⁾ أصيلاً وثيقاً وتكرس في صلب القانون الكنسي، والذي انطبق على النشاط

(26) ربما تمها هنا المكان المناسب لتفحص بعض الشيء الملاحظات الواردة في مقال ف. كيلير سابق الذكر (صدر في: Schriften der Görres-Gesellschaft, Heft 12) وملاحظات سومبارت المتصلة بها (في كتابه *Der Bourgeois*)، وذلك بقدر ما لها من علاقة بموضوعنا. إنه لمن الطاول أن يعمد كاتب إلى نقد بحث ينعدم فيه أي ذكر للحجر القانوني الكنسي للفائدة على الدين (بصرف النظر عن ملاحظة عابرة واحدة ودون أي ارتباط بالمحاجة في شموليتها)، بافتراض أن هذا الحجر ذاته - وهو الذي له ما يضا فيه في كل النظم الأخلاقية الدينية في العالم - يشكل ما أخذ بعين الاعتبار كسمة مميزة للأخلاقيات الكاثوليكية قبالة الأخلاقيات الإصلاحية. الأخرى بالمرء أن لا ينتقد أعمالاً إلا إذا قرأها حقاً أو أنه، إذا فعل، لم يكن قد نمي بعد ما جاء فيها من استدلالات. إن مناهضة الربا الفاحش =

التجاري في مفهوم السعي إلى الربح، باعتباره، حسب نعت توما (الأكويني) خساسة

= (Usuraria pravitas) تمتد طوال تاريخ كنيسة الهوغنوت والكنيسة الهولندية في القرن السادس عشر. لقد حدث مراراً أن حرم تناول العشاء الرباني على "اللومبردين" بصفتهم صيرفيين. إن رأي كالفين، الأكثر تحمراً (الذي لم يمنع إدراج ضوابط حول الربا في مشروع القانون الأول)، لم يفرض نفسه لاحقاً إلا بفضل سلماتيوس (Salmassius). لذا فإن التضاد لم يكن هنا: بل العكس هو الصحيح. - لكن أسوء من ذلك كانت محاجات الكاتب ذات العلاقة بموضوع بحثنا والتي تتميز، مقارنة بكتابات فونك (Funk) وغيره من الباحثين الكاثوليك، وحيال دراسات إندمان (Endemann)، الأساسية رغم أنها قدمت بعض الشيء اليوم، بسطحيته بصفة مخجلة. صحيح أن كيلر تغاضى آراء متطرفة من قبيل ما وقع فيه سوماتر حين قال (المصدر المذكور، ص 321) أنه يلاحظ على "الرجال الأبرار" (يقصد بهم بالخصوص أنطونين فون فلورينز وبرنهاردن فون سينيا بالملموس "كيف أنهم كانوا يرمون بكل السبل إلى إثارة روح المبادرة الاقتصادية" - وذلك، وعلى غرار ما حدث في كل الدنيا في شأن حجر الفائدة على الدين، وتأويلهم تحريم الربا تأويلاً يبقى (بتعبيرنا اليوم) على استثمار رأس المال "الإنتاجي" دون المساس به. (وما يشير إلى أن سوماتر قدم "كتاباً - أطروحة" في المعنى الرديء للفظ [غايته التذليل على صحة نظرية]، ادعاؤه أن الرومان من فصيلة "الشعوب البطلة"، وزعمه - رغم أنه يعتبر هذا في المعتاد تناقضاً لا يسوّى - أن العقلانية الاقتصادية عرفت تطوراً إلى أقصى حدوده على يدي كاتو - ص 267). غير أن سوماتر عالج بدوره أهمية حجر الفائدة (التي لا يعود إلينا التوسع في تفاصيله والتي كان في سابق العهد كثيراً ما يبالغ في تقدير شأنها، ثم حدث العكس، بينما صار اليوم، في عصر المليونيرات حتى من بين الكاثوليك، محل تشويه وتزييف - لأغراض المنافعة والتبرير) معالجة زائفة على وجه التهام (والمعروف أن هذا الحجر - ورغم ما ورد في الإنجيل من حجج - لم يبلغ إلا في القرن الأخير بتعليمات من كونغريغاشيو س. أوفيسي (Congregatio S. Officii)، فقط Temporum ratione habita وبصفة غير مباشرة وذلك بموجب منع إزعاج المقبلين على سر الاعتراف، إذا تم التأكد من انصياعهم في حالة استعادة تنفيذ الحجر، بمواصلة التقصي في شأنهم عن ممارسة الربا). إذ إن أحداً أجرى بحثاً معمقة حول التاريخ، المعقد للغاية، للعقيدة الكنسية عن الربا، وبالنظر إلى الجدال اللامتناهي مثلاً حول شرعية شراء الربيع والكمبيالات وغيرها من العقود على اختلافها (وبمراعاة أيضاً أن المرسوم المذكور، الصادر عن كونغريغاشيو س. أوفيسي، سُنّ بمناسبة حصول مدينة على قرض)، لا يجوز له القول (ص 24) إن منع الفائدة على الدين لم ينطبق سوى على الافتراض في حالة الضيق الشديد وإنه كان يهدف إلى "الحفاظ على رأس المال" وإنه كان "نافعاً مدعماً للمشروع الاقتصادي الرأسمالي" (ص 25). وحقيقة الأمر أن الكنيسة لم تنفطن من جديد لهذا الحجر إلا متأخراً نسبياً، وأن أشكال استثمار رأس المال العادية والاقتصادية الصرفة لم تكن، لما حصل هذا، مناولات قروض ذات فائدة قارة، بل Foenus nauticum و Commenda و Societas mans و das dare ad proficuum de man (وهي قروض مسعرة تسعيراً بحسب درجة الخطر في المبلغ ونسبة الربح والخسارة) لم تكن كلها معنية (أو فقط حسب بعض القانونيين المتشددين). ثم لما صارت استثمارات رأس المال على أساس فوائد قارة سارية المفعول ومألوفة، بما فيها معاملات الحسم، لاقت صعوبات ملموسة من جراء الحجر على الفائدة، أدت إلى إجراءات زجرية لرباطات التجار (قائمت سوداء)، في حين ظلت معاملة هذا الحجر من قبل القانونيين في المعتاد معاملة حقوقية شكلية محضة، أي، وبأي حال، خالية من كل نزعة إلى "حماية رأس المال"، مثلاً ادعى عليهم كيلر؛ كما كان هناك، أخيراً، للاستياء التقليدي إزاء تنامي سلطة رأس المال (كما نراه مثلاً ينعكس في تصاريح لوتر عن آل فوغر وعن المعاملات المالية عامة) اللاشخصية، مما يجعل إخضاعها للنظام الأخلاقي أمراً صعباً، من جهة، ومن جهة أخرى للضرورة على التكيف دور مؤثر فعال. بيد أن كل هذا ليس من مشمولات موضوعنا هنا، فكما قلنا ليس للحجر على الفائدة ولمصيره بالنسبة إلينا سوى أهمية عرضية لا تعدو =

(Turpitude) (سرى هذا النعت حتى على الارتزاق الضروري الذي لا يقع، بالتالي، تحت طائلة المحرمات أخلاقياً)، كان هناك، في مقابل الآراء الراديكالية المعادية لاقتصاد الربح الضيق (Antichrematistisch) لأوساط عريضة، نصيب عالٍ من التفهم من قبل العقيدة الكاثوليكية إزاء مصالح القوى المالية بالمدن الإيطالية، التي كانت على ارتباط سياسي وثيق بالكنيسة⁽²⁷⁾. وحتى حيثما ازدادت العقيدة

= أن تكون محدودة.

إن الأخلاقيات الاقتصادية حسب اللاهوتيين السكوتيين وأتباع المنحى التسولي من القرن الخامس عشر، ولاسيما حسب الفكر النقشفي العقلاني المميز لكتاب رهبانين من أنطونين فون فلورينز وبيرنهاردين فون سيننا، لجديرة دون شك بدراسة خاصة بها ولا يمكن معالجتها في سياقنا معالجة هامشية. وإلا لرأيتني مضطراً لتوقي ما سينجر عن ذلك بنقصد مضاد يسبق ما سأقول في شرحي للأخلاقيات الاقتصادية الكاثوليكية في علاقتها الإيجابية بالرأسمالية. لقد كان هؤلاء الكتاب حريصين على تسويغ ما يحقق التاجر من ربح باعتباره أجراً على حذقه ونشاطه "Industria" مستباحاً أخلاقياً (وبالطبع ليس لـ كيلير أن يقول أكثر من هذا).

يعود أصل مفهوم "Industria" وتثمينه في النهاية بالطبع إلى النقشف الرهباني، وبالمثل مفهوم "تدبير منزلي" المستمد عبر ألبيري من الاستعمال اللغوي الكهنوتي. وستتوسع فيما يلي في الحديث عن الأخلاقيات الرهبانية باعتبارها سباقة لمذاهب النقشف الدنيوي البروتستانتية (تعتزنا بوادر لتصورات شبيهة في العصر القديم عند الكليسين، على شواهد قبور من أواخر العهد الهيليني وكذلك - ولأسباب مغايرة تماماً - في مصر). والشئ الذي نفتقده تماماً، والأهم بالنسبة إلينا، كما سيتضح، هو المفهوم المميز للبروتستانتية النقشفية، مفهوم الاختبار المرتبط بالخلاص الشخصي والتيقن منه في المجال المهني، إذن: المكافآت النفسانية التي يرصدها هذا التدين على "Industria"، والتي كانت بالضرورة تعزز الكاثوليكية، بما أن وسائلها الخلاصية كانت من صنف آخر. وبالنسبة إلى هؤلاء الكتاب فإن الأمر يتعلق، من حيث المفعول، بالتعاليم الأخلاقية، لا بدوافع عملية شخصية ناجمة عن مصالح خلاصية، ثم أيضاً بالمواءمة (كما يستنتج بسهولة)، لا، كما في شأن النقشف الدنيوي، بمحاجات تنطلق من مواقف دينية جوهرية. (لقد سبق من زمان أن وردت بحوث في شأن أنطونين فون فلورينز وبيرنهاردين فون سيننا أفضل مما تحقق على يدي كيلير). وحتى هذه المواءمات ظلت إلى الحاضر محل جدل. وبالرغم من ذلك فإنه لا يصحّ أبداً نكران الأهمية العرضية لهذه التصورات الأخلاقية الرهبانية. أما "البوادر" الحقيقية لأخلاقيات دينية صبت في مفهوم المهنة الحديث فقد وُجدت لدى الطوائف والمذاهب المنحادة عن السّنة، لاسيما لدى الإنجليزي جون ويكليف، ولو أن برودنيتز (في مؤلفه حول تاريخ الاقتصاد الإنجليزي) بالغ في تقدير قيمته حين قال إن تأثيره كان بدرجة أن الطهورية/ البوريتانية لم تجد ما تضيف جديداً. وليس بالإمكان (ولا من المفروض) أن نتعمق هنا في كل هذا. إذ لا يمكن أن نتناول هنا بصفة هامشية شرح حقيقة وكيفية أن الأخلاقيات المسيحية القروسطية شرعت فعلاً في تهيئة ظروف نشأة العقلية الرأسمالية.

(27) من المحتمل أن يكون القول $\nu\epsilon\delta\eta\mu\ \alpha\pi\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$ [إنجيل لوقا 6،35] والترجمة في *Vulgata* بـ "Nihil inde sperantes" تحريفاً (حسب أ. ميركس (A. Merx)). لـ $\mu\eta\delta\epsilon\nu\alpha\pi\epsilon\lambda\lambda\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$ (=) *Neminem desperantes*؛ وهذه الصفة فإن القول يبيح بالذّين إلى كل شخص، بما في ذلك الراهب الفقير، دون أيما إشارة إلى فائدة. وتعتبر اليوم مقولة "Deo placere vix potest" من أصل أرياني (وهو ما لا يعني موضوعياً).

مطاوعة، لدى أنطونين الفلورنسي مثلاً، لم يندثر أبداً ذلك الشعور تمام الاندثار، بأن الممارسة الهادفة إلى الكسب، باعتبارها غاية لذاتها، لا تعدو في الحقيقة أن تكون "عاراً"، لا يُتسامح فيه إلا لأن نظم الحياة سارية المفعول كانت تلزم بذلك. وقد جنح بعض رجال فقه الأخلاقيات آنذاك، لاسيما منهم أتباع المدرسة الاسمانية (Nomi-nalistisch) إلى قبول بواذر لأشكال الممارسات الرأسمالية النامية، باعتبارها أمراً واقعاً فرض وجوده، وسعوا إلى تبرئتها من العيب، وإلى الدلالة على نفع التجارة واستقامة النشاط الارتزاعي، المتولد عنها كمصدر ربح شرعي لا قبح فيه أخلاقياً. ولم يتم هذا دون التعرض إلى الاعتراض؛ فقد استمرت التعاليم السائدة ترفض "عقلية" الاكتساب الرأسمالي باعتبارها خساسة، أو أنها لم تقدر على تقييمها إيجابياً على الصعيد الأخلاقي. آنذاك كانت رؤية "أخلاقية" كالتي تبناها بنجامين فرانكلين مما لا يُعقل ولا يُتصوّر. وهو ما يسود اعتقاده في الأوساط الرأسمالية المعنية ذاتها بالخصوص. فلقد كان يُنظر إلى عمل حياتهم، إذا هم تواجدوا على أرضية التقاليد الكنسية، بوصفه، في أفضل الأحوال، أمراً يتساوى أخلاقياً، يجوز التغاضي عنه أو التسامح فيه، لكنه يبقى، بسبب خطر تضاربه في كل حين بالحجر الكنسي في شأن الربا، محل شكوك وتحفظ فيما يتعلق بالمصير الأخروي. وتبين مصادر عديدة أن مبالغ مرتفعة كانت عند وفاة أشخاص موسرين تمنح لمؤسسات كنسية كـ "هبات تكفيرية (لإراحة الضمير)"، أو أنها تعاد، في بعض الأحيان، إلى دائنين سابقين بوصفها "فوائض" سلبت منهم ظلماً. وتغيّر الموقف فقط - إلى جانب مذاهب هرطقية أو أخرى محل لبس - بالنسبة إلى أوساط شرفاء المدن ووجهائها (Patrizier) الذين انفصلوا بعد ضمناً عن التقاليد. لكن هناك أيضاً نفوس تشكيكية أو غير متقيدة بالكنيسة كانت، من باب الضمان والتوقي لكل احتمال بعد الممات، ولأن الانصياع الظاهري لوصايا الكنيسة (على الأقل حسب الاعتقاد المائع كثير الزواج) كان يعتبر كافياً لنيل النعمة الأبدية، تعتاد أن تدفع لها مبالغ إجمالية كتعويض احتياطي⁽²⁸⁾.

(28) عن الكيفية التي تم بها التعامل والتكيف مع منع الرّبا بنجر مثلاً ج 1 فصل 65 من *Statuts der Arte di Calimala* (ليس في متناولي راهناً سوى الطبعة الإيطالية لـ *Storia dei Comuni Italiani*). وقد جاء فيها (ج 3، ص 246) ما يشير إلى نوع من الاستحواذ على شهادة غفران من قبل النقابة/ الطائفة الحرفية لصالح أعضائها، بتكليف رسمي وإجراء أمر. ومن المميز للجانب الخارج عن الأخلاق للزّبح على رأس المال التعليقات الموالية [للفقرة السابقة] وكذلك الوصية، السابقة مباشرة (c. 63)، بتدوين كل الفوائد والمكاسب بوصفها "هدية". إن القوائم السوداء للبورصة ضد الذين يحتسبون الفروق (Differenzeinwand) يضاهيها عادة سوء السّمتة الذي كان يلحق من تتبعهم القضاء الديني بتهمة الربا الفاحش *exceptio usurariae pravitatis angigen*.

وهنا بالذات يتجلى الطابع الزائع عن الأخلاق أو المنافي لها بالمرة، الذي يشوب سلوك الأطراف المعنية حسب ظنها ذاتها. وهكذا يتعين الآن أن نسأل بأية صفة استحال هذا التصرف، الذي ما كان له، في أفضل حال، إلا أن يُقبل باحتراز، إلى "مهنة" في المعنى الذي حدّده بنجامين فرانكلين؟ كيف يفسّر تاريخياً أن في مركز التطور الرأسمالي في عالم ذلك العهد، في فلورنسا القرن الرابع عشر والخامس عشر، في السوق المالية والرأسمالية لكافة القوى السياسيّة العظمى آنذاك، كان يقابل أخلاقياً، بتحفظ شديد أو بمجرد تسامح، نفس ذلك التصرف الذي كان في بنسلفانيا القرن الثامن عشر، بأوضاعها الحضارية والاجتماعية المتواضعة أو البدائية، حيث كان الاقتصاد، لشدة شحّ المال، مهتداً باستمرار بالارتداد إلى اقتصاد مقايضة، حيث لا أثر لمنشآت تجارية أو صناعية ذات بال، ومن البنوك سوى أولى البوادر منها، يعدّ لبّ منهج حياة ينوّه به أخلاقياً ويوصي بالتّباعه؟ - أن يتحدّث المرء هنا عن "انعكاس" للأوضاع "المادية" في "البنية الفوقية المعنوية" لا يعدو أن يكون سوى محض هراء. - عن أي دائرة أفكار انجر إذن اندراج نشاط، موجه ظاهرياً على مجرّد الربح، في صنف "مهنة" يشعر الفرد بالواجب نحوها؟ فلقد كان هذا الشعور ذاته الذي أعطى منهج حياة الما قول "على النمط الجديد" بنيته التّحتية الأخلاقية ودعامته.

لقد عدّ بعضهم - لاسيما سومبارت عبر شروح موفقة ومقنعة في كثير الأحيان - "العقلانية الاقتصادية" الدافع الأساسي للاقتصاد الحديث على العموم. وفي هذا صواب لا شك فيه إذا كان القصد منه ذلك التوسيع في إنتاجية العمل التي أدّت، بتجزئة العملية الإنتاجية حسب اعتبارات علميّة، إلى إلغاء تقيّدتها بالحدود "العضوية"، المنزلة بحكم الطبيعة، للشخصية البشرية. وممّا لا شك فيه أيضاً أن هذه العقلنة في مجال التقنية والاقتصاد أدخلت على قسم كبير من "مثل الحياة" للمجتمع المدني الحديث تأثيراً فعالاً: إذ لا شك في أن الشغل لفائدة تنظيم عقلائي مترشد للتموين المادي للبشر طالما تهيأ لمثلي "العقلية الرأسمالية" أيضاً باعتباره غاية من الغايات التوجيهية لشغل حياتهم. فيكفي مثلاً أن يقرأ المرء وصف فرانكلين لسعيه الخيث في خدمة المصالح البلدية بفيلادلفيا ليذكر باللموس هذه الحقيقة البديهيّة. ثم تلك البهجة والنخوة "بتوفير عمل" لعديد الناس والمساهمة في "ازدهار" مسقط الرأس على الصّعيد الاقتصادي، في المعنى المركز على أرقام

ديموغرافية وتجارية، حسب مفهوم الرأسمالية له - كل هذا ينطوي عليه بطبيعة الحال ذلك الشعور المميز، "المثالي" البعد بالتأكيد، بفرحة الحياة، الذي يمتلك فئة أصحاب المنشآت الصناعية والتجارية الحديثة. وبالمثل فإنه من الطبيعي أيضاً أن تكون من صفات قطاع الاقتصاد الرأسمالي الخاص الأساسية أنه معقلن على أساس حساب دقيق صارم وموجه بصفة تخطيطية ثابتة على النجاح الاقتصادي المستهدف، على عكس المزارع القروي الذي يعيش من يوم إلى يوم حسبما يتاح له من لقمة عيش، وعلى غير أسلوب العيش المتراخي المحظوظ الذي سار عليه أرباب الصناعات اليدوية زمن الرابطات الحرفية القروسطية Zünfte، وعلى نقیض "رأسمالية المغامرة" المصوبة على انتهاز الفرص السياسية والمضاربة غير المعقلنة.

وهكذا يبدو أنه من الأسير فهم تطوّر "العقلية الرأسمالية" باعتبارها ظاهرة جزئية في صلب التطوّر العام للعقلانية وعلى أنها بالضرورة تتأتى عن موقف هذه المبدئي من مشاكل الحياة القصوى. حيث لا يدخل المذهب البروتستانتي في الحساب تاريخياً إلا إذا اتضح مثلاً أنه أدى دوراً كـ "ثمرة باكرة" لنظرة إلى الحياة عقلانية الصفة صرفاً. بيد أنه حالما حاول المرء ذلك بجدّ تبين له هباء مسعاه، لا شيء إلا لأن تاريخ العقلانية لا يفرز بتاتاً تطوراً يسير قدماً بالتوازي في اتجاه مجالات الحياة فرادى. لقد بلغت عقلنة القانون المدني مثلاً، بالنظر إليها كتبسيط مفهومي وتبويب للمادة الشرعية، تكمن ذروتها الشكلية إلى حدّ الآن في القانون الروماني في أعقاب العصر القديم. في حين أنها ظلت متأخرة على الأخصّ في بعض البلدان التي بلغت فيها العقلنة الاقتصادية أعلى درجة، لاسيما في إنجلترا، حيث منيت نهضة القانون الروماني بالفشل أمام سلطان رابطات رجال الشرع الكبرى، بينما تواصلت هيمنته في المناطق الكاثوليكية بأوروبا الجنوبية دون انقطاع. إن الفلسفة العقلانية الدنيوية صرفاً لم تنشأ في القرن الثامن عشر فقط، أو بالخصوص في البلدان ذات التطور الرأسمالي البالغ فحسب. فالمذهب الفولتيرياني [نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي فولتير (Voltaire)] ما انفك إلى اليوم شائعاً بين شرائح عريضة من الطبقات العليا والوسطى - وهو الأهم عملياً - في البلدان الكاثوليكية الناطقة باللهجات الرومانية [أي المنحدرة عن اللاتينية]. ولئن فهمنا من "العقلانية العملية/ التطبيقية" أنها

ذلك النمط من مناهج الحياة الذي يقرنه الناس عامّة وعن وعي بالمصالح الدنيوية
للأنا المفرد، وتُقيّم من هذا المنطلق، فإنّ هذا النمط الحياتي كان وما زال إلى اليوم
يمثل خاصية نمطية مميّزة للشعوب القائلة بـ"حرية الاختيار/ القدرية"، مثلما نراه
متجذراً بعمق لدى الإيطالي والفرنسي. وقد سبق أن تأكد لنا يقيناً أن هذا ما
شكل بتاتاً الأرضية التي ينعت عليها بالخصوص تلك الصلة التي يربطها الإنسان
بـ"مهنته" كواجب، مثلما تتطلب الرأسمالية ذلك. ويجوز فعلاً - وهنا فرضية بسيطة،
طالما يُغفل عنها، حرية بأن تبوّأ على رأس كل بحث يعالج موضوع "العقلانية" -
إجراء عقلنة الحياة باعتقاد أوجه نظر قصوى شديدة الاختلاف وحسب وجهات
شديدة التنوع. إن "العقلانية" مفهوم تاريخي ينطوي في باطنه على عالم من التناقضات
والمفارقات، وسنعمد بالذات إلى استفسار أي فكر أنجب ذلك الشكل الملموس
من "التفكير" والعيش العقلانيين الذي نجم عنه ذلك التصوّر لـ "المهنة" وذلك
الاستعداد - اللاعقلاني، من وجهة نظر المصالح الذاتية، الرامية أصلاً إلى السعادة
(Eudämonistisch)، كما رأينا - لتكريس الذات للعمل المرتبط بالمهنة، الذي كان
وما زال يمثل أصلاً مميّزاً من أصول ثقافتنا الرأسمالية. وما يهّمنا هنا هو أصل ذلك
العنصر اللاعقلاني الكامن في هذا المفهوم لـ "المهنة" ومأتاه.

الفصل الثالث

مفهوم المهنة عند لوتر - غاية البحث

لقد تبين الآن بجلاء أن في الكلمة الألمانية مهنة/ حرفة (Beruf) وكذلك، ولربما بصفة أوضح، الكلمة الإنجليزية (Calling)، رتبة مصاحبة لتصوّر ديني - أن هناك واجباً أو فرضاً كلف به الإله - يلمسها المرء مزيداً بقدر ما يقع التشديد على المعنى الصحيح للفظه. وإذا اقتفينا أثر الكلمة في المجرى التاريخي، وعبر لغات شتى الحضارات، اتضح أن الشعوب ذات الأغلبية الكاثوليكية ليس عندها عبارة شبيهة الصبغة للدلالة على ما نسميه نحن مهنة (بمعنى وضعية في الحياة، مجال عمل محدّد)، مثلما كانت عليه الحال لدى شعوب العصر القديم الكلاسيكي أيضاً⁽¹⁾، في حين أنها

(1) من لغات العصر القديم لم تكتف سوى العبرية عبارات ذات صبغة شبيهة. وأول ما يعترضنا هذا في لفظة הכאֵלָם المستعملة للدلالة على وظائف كهنوتية (Ex. 35, 21; Neh. 11, 22; 1 Chr. 9, 13; 23, 4; 26, 30) وعلى أعمال في خدمة الملك (انظر خصوصاً: 29, 6; 1 Chr. 4, 23; Sam. 8, 16; 1 Chr. 27, 26) أو عند حرفيين في الصناعة اليدوية (2. Reg. 12, 12) وعبد (Ger. 39, 11) عامل في الزراعة (1. Chr. 27, 26) أو عند تجار (Ps. 107, 23) ولاي "عمل مهني" يذكر في الإصحاح 11, 20 من سفر يسوع بن سيراخ (Sir. 11, 20) الذي سنعود إليه. واللفظة مشتقة من אָבָה أي بعث، أرسل، فكانت في الأصل في معنى "مهمة". وهكذا وبناء على الاستشهادات المذكورة يبدو مصدرها من الحقل الدلالي البيروقراطي الطقوسي لدولة السخرة المصرية والسليمانية، المقتدية بهذه، بديهاً. وقد اندثر أصل الكلمة معنوياً منذ القدم، كما أفادني أ. ميركس في سابق الحال، وصارت اللفظة تستعمل لكل "عمل" وأصبحت فعلاً عامة الاستعمال شاحبة، على غرار لفظة (مهنة/ حرفة) لدينا، التي عرفت نفس المصير، خصوصاً في سياق الوظائف الدينية. وكذلك عبارة אָבָה أي "ما تمّ إقراره"، "ما عُيّن"، "المهمة الموكولة"، والواردة بالمثل في إصحاح بن سيراخ (Sirach) 11, 20، والمترجمة في LXX بـ ηκδοιαθῆναι، فإنها تنحدر أيضاً من لغة بيروقراطية السخرة، كمثال عبارة אָבָה- אָבָה. Ex. 5, 13) انظر Ex. 5, 14 حيث تورد LXX لفظة =

= διαθήκη كذلك بمعنى "المهمة الموكولة". يترجم إصحاح بن سيراخ 10, 43 في LXX بـ (ρίμακ). من البين أن الاستعمال في سفر بن سيراخ 20, 11 يرتبط بتنفيذ وصايا الإله - إذن بمعنى قريب من لفظة (مهنة/ حرفة) في مصطلحننا. وفي خصوص هذه الفقرة من إصحاح بن سيراخ تجدر الإشارة على كتاب سميند (Smend) حول يسوع بن سيراخ، وعلى فهرسه لحكمة بن سيراخ *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* (برلين 1907) فيما يهم العبارات πόνος, ἔργον, διαθήκη (من المعروف أن النص العبري لسفر بن سيراخ قد ضاع، إلى أن عثر عليه شيشير (Schechter) وأتمه باعتماد فقرات من التلمود. لذا فإنه لم يتوافر للوثر ولم يكن للمصطلحين العبريين تأثير في استعماله اللغوي). وليس هناك في اللغة اليونانية اسم مواز لللفظة الألمانية من حيث الصبغة الأخلاقية. هناك حيث نقل لوثر عن يسوع بن سيراخ 11, 20 و 21، وفقاً لاستعمالنا اللغوي اليوم بالتام، بـ "وأبقى في مهنتك"، فإن LXX ترجمت مرة بـ ἔργον والمرّة الأخرى، وفي موطن مشوه على ما يبدو (يتحدث الأصل العبري عن انبلاج المساعدة الإلهية!) بـ πόνος وفيما عدا ذلك فإن ταποῦντα. كانت في العصر القديم تستعمل في المعنى العام "واجبات". وفي لغة الرواقيين فإن لفظة ἀματός (وهو ما نبهني إليه Alb. Dieterich) تحمل أحياناً صبغة معنوية شبيهة، مهما كان المصدر اللغوي. أما بقية العبارات الأخرى (مثلاً: ταῦτα وغيرها) فإنها تخلو من صبغة أخلاقية. وفي اللاتينية فإن ما نترجم عنه نحن بـ مهنة: أي النشاط القار والمنسوب للشغل، الذي يقوم به إنسان، والذي يكون له (في المعتاد) في نفس الحين مصدر دخل وبالتالي مورد رزقه الاقتصادي الدائم، يعبر عنه، إلى جانب لفظة "Opus" (عمل) الشاحبة، وفي صبغة ذات بعض القاربة بالمضمون الأخلاقي للكلمة الألمانية، إما بـ Officium (مشتقة من Opificium وبالتالي دون صبغة أخلاقية في الأصل، ثم وفي وقت لاحق، كما نستشف من مؤلف Seneca: de benef. IV, 18 في معنى مهنة) أو بـ Munus - المستمدة من أعمال السخرة التي كانت تقوم بها الجماعات الحضرية البورجوازية القديمة - أو، وأخيراً، بكلمة Professio، المشتقة بدورها، في معناها هذا، من الواجبات القانونية العمومية والمنطبقة، في وقت لاحق، خاصة على "المهن الحرة" في المعنى الحديث، متخذة بذلك في هذا المضمار الضيق دلالة عامة تضاهي نوعاً ما، وعلى كل المستويات، كلمة مهنة لدينا (بما في ذلك في المعنى الضمني للكلمة؛ مثلاً حين يقول Cicero عن شخص: Non intelligit quid "profitetur"، أي "أنه لا يدرك مغزى المهنة التي يتعاطاها")، بفارق أنها جاءت، بالطبع، في معنى دنيوي بحث، دون أي صبغة دينية. وهو ما ينطبق بالطبع أيضاً وبالخصوص على كلمة Ars، المستعملة في عهد القياصرة بمعنى "حرفة يدوية". - وقد ترجمت [ترجمة الإنجيل اللاتينية القديمة، المعروفة بـ *Vulgata*] الكلمات المعنية في إصحاح يسوع بن سيراخ تارة بـ Opus وتارة أخرى بـ Locus وهو ما قد يكون معناه في هذه الحالة "مكانة اجتماعية". وإلى ناسك كهرونوموس (Hieronymus) [مترجم *Vulgata*] تعود الإضافة: Mandaturam tuorum، التي وفق بريتانو في إبرازها، دون التفطن - هنا كما في أماكن أخرى - أن هذا بالذات يشكل عنصراً مميزاً للمصدر التقشفي - الديني، فيما قبل حركة الإصلاح، والدنيوي، فيما بعد - للمفهوم. إنه لمن غير الثابت أي نص اعتمدت ترجمة هيرونوموس؛ وليس من المستبعد أن وقع تأثير للمعنى الطقوسي للكلمة כהנאס - في اللغات الرومانية [المنحدرة عن اللاتينية: (Romanischen)] لا تنطوي سوى لفظة (Vocacion) الإسبانية، في معنى "مهنة": "الدعوة" الباطنية إلى شيء، على صبغة دلالية مطابقة إلى حد ما للمعنى الألماني لكلمة "مهنة"، لكن دون توظيفها قط في المعنى الخارجي: "مهنة" [أو حرفة]. وفي تراجم الإنجيل باللغات الرومانية فإن لفظة (Vocacion) الإسبانية و (Vocazione) و (Chiamamento) الإيطالية تستعمل على نحو مطابق نوعاً ما للمعنى اللوثرني والكالفيني، الذي سنتطرق إليه، فقط لترجمة كلمة κληῖς الواردة في =

وُجدت لدى كل الشعوب ذات الأغلبية البروتستانتية. كما يتضح، علاوة على ذلك، انتفاء سبب يعود على خاصية مميزة ما للغة المعنية بالأمر، ذات صلة عرقية، من قبيل تعبير لما يعبر عنه بـ "روح الشعب Volksgeist الجرمانى"، بل إن الكلمة في معناها الحالي وردت في الأصل عن تراجم الإنجيل، وبالتحديد من فكر المترجمين وليس من روح النص الأصلي⁽²⁾. ويبدو أنها أول ما استعملت في المعنى السارى لدينا اليوم تماماً

= العهد الجديد، أي الدعوة عبر الإنجيل إلى الخلاص الأبدي، وهو ما ترجم في *Vulgata* بـ *Vocatio*. (ومن الغريب أن زعم برينتانو أن هذا الأمر الذي سقته أنا لدعم رأيي لدليل على أن لفظة "مهنة"، في معناها بعد حركة الإصلاح، كانت حيز الوجود قبل ذلك أيضاً. بيد أن هذا لا أساس له من الصحة على الإطلاق، فقد تحتم أن ترجم κλη̐σις بـ (Vocatio)، - لكن أين ومتى استعملت اللفظة في دلالتها الشائعة لدينا اليوم خلال القرون الوسطى؟ فحقيقة الترجمة المذكورة وغياب المعنى الدنيوي للكلمة رغم هذه الترجمة هما الدليل). وقد استعملت كلمة (Chiamamento) على هذا النحو مثلاً في الترجمة الإيطالية للإنجيل من القرن الخامس عشر (التي صدرت سنة 1887 ببولونية في سلسلة Collezione di opere inedite e rare)، إلى جانب لفظة (Vocazione) المستعملة في تراجم الإنجيل الإيطالية الحديثة. إن الكلمات المستخدمة في اللغات الرومانية مقابل الكلمة الألمانية "مهنة" في معناها الحارجي، أو الدنيوي، للتعبير عن نشاط كسب مستمر، وكما يتضح عن المواد المعجمية وعن شرح مستفيض تفضل به على صديقي المحترم الأستاذ بايست (فرايبورغ)، لا تكتنف أي طابع ديني، حتى إذا وردت في الأصل عن ألفاظ ذات صبغة أخلاقية، كـ (Ministerium) أو (Officium)، أو عن أخرى، كـ (Ars) و (Professio) و (Implicare) و (Impiego)، لم تكن لها البتة علاقة بهذه الصبغة. لقد ترجمت الفقرتان المذكورتان في المستهل من إصحاح يسوع بن سيراخ، وحيث استعمل لوثر كلمة دعوة/ مهنة، بالفرنسية بـ (Office) و (Labeur) (ترجمة كالفينية) وبالإسبانية (Obra) و (Lugar) (وفقاً لـ *Vulgata*)، وفي تراجم (بروتستانتية) حديثة العهد بـ (Posto). هذا ولم يتمكن بروتستانت البلدان الناطقة باللغات الرومانية - أو أنهم لم يحاولوا تحقيق تأثير لغوي إبداعي - على غرار ما أمكن للوثر أن يحقق في لغة الإدارة الألمانية، حين كانت على درجة متدنية من العقلنة أكاديمياً.

(2) خلافاً لذلك ترد اللفظة في اعتراف الإيمان لمدينة أوغسبورغ منقوصة التطور وبصفة ضمنية فقط. ولئن أفاد الفصل 16 منه (انظر كلوديه (Kolde)، ص 43) بأن "الإنجيل لا ينقض نظام حكم دنيوي ولا شرطة ولا زواج، بل يريد أن يبقى على كل هذا بوصفه نظاماً إلهياً وأن يرهّن في هذه الأوضاع على محبة مسيحية وأعمال صالحة، كل حسب ما له من (دعوة/ مهنة) (تقتصر الصيغة اللاتينية على القول: et in talibus ordinationibus exercere caritatem)، فإن الاستيعاب المستخلص، الملزم بالإذعان إلى أولياء الأمر، أو السلطات الحاكمة، يوحي بأنه وقع التفكير، في المقام الأول على الأقل، في مفهوم (دعوة/ مهنة) كنظام موضوعي وفقاً للمعنى الكامن في الإصحاح 7,20 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس. ثم إن الفصل 27 (كلوديه، ص 83) يتحدث عن "مهنة" (باللاتينية: In vocatione sua) في علاقة بالطبقات التي أمر بها الإله فحسب: رجال الدين، السلطات الحكومية، طبقة الأمراء وطبقة الأسياد وما إلى ذلك، علماً أن القول المعني هذا لا يوجد له أثر في اللغة الألمانية إلا في طبعة Konkordienbuches، بينما لا نجده في طبعة Ed. princeps.

وفي الفصل 26 (كلوديه، ص 81) فقط تستعمل الكلمة في معنى ينطوي فيها يتضمنه أيضاً على المفهوم الدارج لدينا اليوم، وذلك في القول إن "الخَصِي ليس المراد به نيل رحمة الإله بل للحفاظ على =

كان في ترجمة لوثر للإنجيل، ضمن إصحاح من سفر يسوع بن سيراخ (Jesus Sir-⁽³⁾ II, 20-21) (ach). ومن ثمة فسر عان ما استحوذت الكلمة في السياق اللغوي غير

= مهارة الجسد بها لا يعيق الفرد عما أمر بفعله حسب الدعوة/ المهنة الموكولة إليه (الصيغة اللاتينية: "juxta vocationem suam").

(3) قبل تراجم لوثر الإنجيلية، وحسبما يستتج من المعاجم، وكما أكد لي زميلي السيدان براونه وهوبس، لم ترد كلمة (دعوة/ مهنة)، في صيغتها الهولندية Beroep والإنجليزية Calling والدانمركية Kald والسويدية Kallelse، في أية لغة من اللغات التي تشتمل عليها حالياً في المعنى الديني المعمول به اليوم. إن الكلمات من اللغة واللهجات الألمانية والهولندية والقروسطية المضاهية من حيث المضمون بـ (Beruf) تعني كلها "دعوة/ نداء" (Ruf) في المعنى الألماني الدارج اليوم، بما في ذلك، وبالأخص، - في أواخر العصر الوسيط - في معنى كلمة Berufung (= Vokation) أي دعوة مرشح لوظيفة دينية مدرة من قبل المفوض على ذلك - وهي حالة خصوصية يشار إليها أيضاً في معاجم اللغات الاسكندنافية. وقد توخى لوثر أحياناً استعمال الكلمة في هذا المعنى. لكن، ومهما كان تأثير هذا المعنى الخصوصي، فإن مفهوم (دعوة/ مهنة) الحديث يعود لغوياً أيضاً على تراجم الإنجيل، وبالتحديد البروتستانتية منها، ولم توجد إلا عند تاوولر (مات عام 1361) بوادر باكرة لذلك سنتناولها بالذكر آتياً. لقد تكونت الكلمة في كل اللغات المتأثرة بصفة فائقة بتراجم الإنجيل البروتستانتية، كل اللغات التي لا ينطبق عليها الحال (كاللغات الرومانية) في معنى الكلمة الحالي.

لقد استعمل لوثر لفظة (Beruf) لترجمة مصطلحين اثنين مختلفين كل الاختلاف: أولاً κλησις حسب إنجيل بولس وبمعنى الدعوة الربانية للخلاص الأبدي، وذلك في المواطن: 1 Kor. I, 26; Eph. 1,18; 4,14; 2 Thess. 1,11; Hebr. 3,1; 2. Petri 1,10 بالمفهوم الديني المحض لتلك الدعوة الواردة عن الإله عبر الإنجيل، المبشر به بواسطة الرسول؛ وليس لكلمة κλησις أية علاقة "بمهن" دنيوية في المعنى الحالي. وكانت تراجم الإنجيل الألمانية قبل لوثر تستعمل في نفس الحالة كلمة (Ruffunge) (على غرار كل المخطوطات والقروسطية بمكتبة هيدلبارج)، وتستعمل عوضاً عن فون غوت غيروفيت (Von Gott geruffet) (حرفياً: مدعى من الرب). (حرفياً: مطالب به من الرب) وثانياً: فإنه ترجم - كما سبق ذكره - تلك العبارة من يسوع بن سيراخ التي وردت في الهامش السابق في ترجمة LXX: καὶ ἐμμενε ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι: "وأبقى في ما لك من (دعوة/ مهنة) و"وأبقى في ما لك من (Beruf)" عوضاً عن "وأبقى في ما لك من في شغلك (Arbeit)"، وقد اكتفت تراجم الإنجيل (المعترف بها رسمياً) الكاثوليكية الموالية (مثلاً ترجمة فليشوتز (Fleischütz)، فولدا 1781)، في هذا الصدد (كما في الفقرات المعنية من العهد الجديد) بالنسج على منواله [لوثر]. إن الترجمة التي توخاها لوثر في هذا الموضع من إصحاح يسوع بن سيراخ هي، حسبما يبدو لي، أول حالة ترد فيها كلمة (Beruf) الألمانية في محض المعنى الديني المستعمل اليوم. (وقد تُرجم الأمر السابق في نفس الإصحاح - v 20 - στῆθι ἐν διαθήκῃ σου بـ "وأبقى في كلمة الرب"، بالرغم من أن الإصحاحات في سفر بن سيراخ 14, 10 و 43 تستعمل لفظة διαθήκη - وفقاً للكلمة العبرية Ausdruck التي يستعملها بن سيراخ) حسب تعابير تلمودية في صيغة شبيهة بلفظتنا (Beruf)، قد يكون مغزاها قدر/ مصير/ مكتوب (Schicksal) أو "العمل الموكول". مثلاً أشرنا، لم تدرج الكلمة (Beruf) في اللغة الألمانية في المعنى المستحدث والحالي، وغابت - حسبما أعلم - حتى عن مترجمي الإنجيل القدامى أو الخطباء العظماء. لقد كانت تراجم الإنجيل الألمانية السابقة للوثر تستعمل لإصحاح بن سيراخ لفظة (Werk) [عمل/ فعل/ إنجاز]. واستعمل بيرتولد ريغنسبيرغ (Berthold von Regensburg) في خطبه كلمة Arbeit هناك حيث يعن لنا أن نستعمل (Beruf). وهكذا فإن الاستعمال اللغوي هنا هو ما كان عليه في العصر =

= القديم. إن أول موضع أعرفه إلى حد الساعة لا يستعمل (Beruf) ولكن (Ruf) (ترجمة لـ κλησις) تعبيراً عن عمل دينوي صرف يعترضنا في خطبة تاولر الممتازة حول الإصحاح Ephes. 4 (طبعة بازل f. 117 v) حيث الحديث عن قرويين ينصرفون لرفع الغبار وأنهم "طالما يتبعون نداءهم (Ruf) بحذق وأمانة" يحسنون الفعل بأفضل حال "من رجال الدين الذين لا يعيرون اهتماماً لندائهم (Ruf)". ولم تنفذ هذه الكلمة في هذا المعنى في الاستعمال اللغوي غير الديني. ورغم أن استعمال لوثر اللغوي تأرجح في المستهل بين (Ruf) و (Beruf) فإنه ليس ثمة ما يثبت تأثيراً مباشراً صادراً عن تاولر، ولو أنه تعترضنا بعض السمات من خطبة هذا الأخير المذكورة في مؤلف لوثر الموسوم بـ حرية إنسان مسيحي (Freiheit eines Christenmenschen) مثلاً. إذ إن لوثر لم يستعمل الكلمة في المعنى الدينوي الصرف، كما فعل تاولر (بخلاف رأي دينيفل (Denifle) في مؤلفه حول لوثر، ص 163). ومن الجلي أن النصيحة في سفر بن سيراخ، بصرف النظر عن التنبيه العام بالوثوق بالإله، وفي الصيغة الواردة في LXX، لا صلة لها بتقسيم ديني للعمل المهني الدينوي (وعبارة πόνος، الواردة بمعنى "عناء/ مشقة" في الموطن الثاني الذي دخل عليه تشويه، قد تدل بالأحرى عكس ذلك، إن ليس هناك تشويه). وما يقول يسوع بن سيراخ يتطابق مع وعظ مؤلف الزامير (المزمور 37، 3): "الزم بمكانك واقتصد بصدق"، وهو ما يتضح كذلك من الربط بالتحذير (الآية 21) أن لا يدع المرء نفسه ينهب بأعمال الكافرين، بما أنه يتيسر للإله إغناء فقير. والتحذير في البداية فقط: أن يمحث المرء في derpzu (الآية 20)، بعكس بعض الشبه بالقول الإنجيلي κλησις، إلا أن لوثر يحجم هنا عن استعمال لفظة Beruf (مقابل اللفظة الإغريقية διαθήκη). وكانت همزة الوصل بين الاستعمالين، المتباينين ظاهرياً، لكلمة (Beruf) عند لوثر هي الإصحاح المذكور في رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس وترجمته.

ويقول النص حسب ترجمة لوثر (في الطبقات الحديثة المألوفة) لرسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس، الإصحاح السابع، الآية 17: "... كل أحد يسلك حسبما دعاه الرب ... (18) وإذا دعي أحد وهو مختون فلا يصير لنفسه غلفة. وإذا دعي أحد وهو ذو غلفة فلا يتعمد الختان. (19) وما الختان بشيء ولا الغلفة بشيء، وإنما الالتزام بوصايا الإله. (20) وكل أحد يبقى على الدعوة التي دعي إليها (ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη) - وهو بدون شك اشتقاق من العبرية، كما قال لي السيد أ. ميركس - وترجم في Vulgata بـ: (In qua vocatione vocatus est). (21) ولئن دعيت خادماً، فلا تبالي بذلك؛ لكن إذا أمكنك أن تصبح حراً، فالأحرى بك أن تفعل. (22) ذلك أن من دعي خادماً فإنه سيد محرر؛ وبالمثل من دعي حراً فهو خادم للمسيح. (23) لقد اشتريتم بثمن باهض فلا تصبخوا خدماً للبشر. (24) على كل أحد، أيها الإخوة الأعزاء، أن يبقى لدى الإله حسبما دعي إليه" وفي الآية 29 ترد الإشارة إلى أن الوقت "قصير"، فتعقبها التوصيات المعروفة، المعللة بالانتظارات الأخروية (31)، أن يكون للمرء نساء كما لو لم يكن له ذلك، وأن يشتري كما لو أنه لا يملك ما اشترى... إلخ. وفي ارتباط بالآية 20 قام لوثر في تعليقه على تراجم الإنجيل الألمانية القديمة، سنة 1523، بترجمة عبارة κλησις بـ (Ruf) (طبعة ارلانغن، ج 51، ص 51) وأولها بـ (Stand) [طبقة/ وضع/ وضعية/ مكانة/ حالة...].

وبالفعل يبدو جلياً أن لفظة κλησις. تتطابق في هذا الموطن - وفيه فقط - إلى حد ما مع الكلمة اللاتينية Status والكلمة الألمانية Stand (Ehstand, Stand des Knechtes usw.). (لكن بالتأكيد ليس بمعنى (Beruf) في الاستعمال الدارج اليوم (مهنة/ حرفة)، كما افترض بريتانو - المصدر نفسه، ص 137. ويستبعد أن أمعن بريتانو في قراءة الموطن المعني ذاته وتعليقي عليه). وتعترضنا نفس الكلمة، في معنى يوحى بها لدينا - حسب المصدر على شبه بعبارة ἐκκλησία - مرة واحدة في الأدب اليوناني [القديم]، وذلك في مقطع من نص ديونيسيوس فون هاليكارناس (Dionysius von Halikarnass)، =

الدّيني لكافة الشعوب البروتستانتية على دلالتها الحالية، بينما انعدم فيها سبق وجود

حيث إنها تتطابق مع الكلمة اللاتينية Classis - وهي مشتقة من الإغريقية وتعني الفصيلة/ الجماعة من المواطنين التي تمت دعوتها/ تعبثها - هذا وقد فسر تيوفلاكوس (القرن 12/ 11) الإصحاح 7، 20 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثيوس كما يلي: ἐν οὐρ βίω καὶ ἐν οὐρ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὃν ἐπίστευσεν (وكان الزميل السيد دايسمان هو الذي لفت انتباهي إلى هذا المقطع). وبأي حال فإن كلمة (Beruf) ، في معناها المتداول لدينا اليوم، لا تتناسب مع لفظة κλησις أما لوثر الذي استوعب اللفظة الأخيرة في سياق التحريض الملعل تعليلاً أخروباً، بأن يبقى كل أحد في الوضع الذي دعي لأن يكون فيه، وترجمها بـ (Beruf) ، فإنه عمد في وقت لاحق، عندما تولى نقل الأناجيل المنحولة، إلى ترجمة النصيحة في سفر بن سيراخ بأن يظل كل أحد في شغله، بالمثل بـ (Beruf). وفي الأثناء (أو في نفس الوقت تقريباً) أثبت في اعتراف إيمان أوغسبورغ (1530) العقيدة الجوهريّة البروتستانتية حول عدم جدوى المغالاة الكاثوليكية في الأخلاقية الدنيوية واستعملت بالمناسبة عبارة "لكل أحد حسب دعوته (Beruf)" (انظر الهامش السابق). وهذا هو ما يبرز في ترجمة لوثر، إلى جانب تلك النزعة في بدايات الثلاثينات إلى إعلاء شأن قداسة النظام الذي يتنزل فيه الفرد، والذي هو متأث من إيمانه بقضاء الإله وقدره حتى فيما يهم جزئيات الحياة، وفي نفس الحين عن ميله إلى تقبل النظام الدنيوي على أنه من إرادة الإله التي لا تتغير. واستعملت كلمة (Vocatio) في اللاتينية التقليدية بمعنى دعوة ربانية إلى حياة قدسية، لاسيما في الدير أو كرجل دين، فكان لهذا، وتحت وقع تلك العقيدة الجوهريّة، تأثير على ترجمة لوثر التي اصطبغت بمعنى عمل "مهني" دنيوي. فبينما توخى الآن ترجمة كلمتي ἔργον πόνος والواردتين في سفر بن سيراخ بـ (Beruf) ، في حين أنه لم يتوافر فيها سبق، كحل، سوى المائلة على ترجمة الراهب اللاتينية، تولى قبل بضعة أعوام، في سياق حكم سليمان (22، 29) ترجمة العبارة العبرية הכאמל، التي هي الأصل لكلمة ἔργον في النص الإغريقي لسفر بن سيراخ - بمعنى كلمة Beruf الألمانية و Kallelse، Kald الاسكندنافية - انطلاقاً بالخصوص من Beruf بمعنى مهنة دينية، وكذلك، وفي مواطن أخرى بـ شغل... (Vulgata : opus; engl. Bibel : (Geschäft) (ἐργον business : LXX). وهكذا ظل ابتكار كلمة (Beruf) في المعنى المتداول لدينا اليوم (مهنة، حرفة) بدعة لوثرية. في نظر الكالفينيين كانت الأناجيل المنتحلة غير قانونية. ثم إنهم انتهى بهم الأمر، في سياق ذلك التطور الذي دفع بالاهتمام بعقيدة "الاختبار" إلى المقدمة، أن قبلوا وتبنوا مفهوم Beruf في معناه اللوثرى وزادوا في التنصيص عليه. إلا أنهم لم يجدوا له في التراجم (الرومانية) الأولى مصطلحاً مقابلاً ولم يكن بوسعهم إيجاد نظير له صالح الاستعمال في لغة تامة الرسوخ [كالفرنسية].

وفي القرن السادس عشر أصبحت لفظة (Beruf) في دلالتها الحالية دارجة الاستعمال في الأدبيات غير الكنسية. وكان مترجمو الإنجيل قبل لوثر يستعملون مقابل κλησις كلمة (Berufung) (مثلاً في مخطوطات هايدلبرغ من سنوات 1462/ 66 و 1485)، وفي ترجمة إيكشييه إينغولستادير (Ecksche Ingolstädter) من سنة 1537 نقل كما يلي: "In dem Ruf, worin er beruft ist" ("في النداء الذي دُعي إليه"). واحتذت التراجم الكاثوليكية اللاحقة في الأغلب حذو لوثر رأساً. وفي إنجلترا استعملت ترجمة ويكلف الإنجليزي جون ويكلف للإنجيل (1382)، وهي الأولى) لفظة Cleping (الكلمة الإنجليزية القديمة التي عوضت فيها بعد بـ Calling). بينما استوعبت ترجمة تيندال (Tindal) (1534) الصيغة على نحو طبقي ونقلت كما الآتي: In the same state wherein he has called؛ وبالمثل تصرفت ترجمة جينيفا (Geneva) (1557). وعمدت ترجمة كرانمر (Cranmer) الرسمية (1539) إلى استبدال State بـ Calling، في حين عادت ترجمة رايمسير (Rheims) (الكاثوليكية) من سنة 1582، وعلى منوالها تراجم الإنجيل الإنكليكانية الموالية للبلاد في عصر الملكة إليزابيث، إلى استعمال Vocation، بالاستناد إلى الترجمة اللاتينية القديمة Vulgata. هذا وقد تظن موراي (Murray) إلى =

أي مؤشر لمعنى لفظي شبيه في التراث اللغوي غير الديني. وحتى في أدبيات الخطب الوعظية الدينية لا وجود لأثر لذلك، على ما يبدو، إلا بالرجوع إلى أحد المتصوفين الألمان الذين كان لهم تأثير موثق على لوثر.

وعلى غرار معنى الكلمة - وهو ما لا يخفى على أحد عموماً - فإن الفكرة المنبثقة عنها أيضاً جديدة وناجمة عن عصر الإصلاح الديني. ولا يعني هذا أن القرون الوسطى وحتى العصر القديم (أواخر العصر الهيليني) لم تشهد بوادر لهذا التثمين للعمل الدنيوي العادي، كما ينطوي عليه مفهوم المهنة هذا - لنا عودة لهذا الموضوع لاحقاً. لكنّ هناك أمراً جديداً أصلاً: ألا وهو تثمين القيام بالواجب في سياق مهنة دنيوية باعتباره أسمى مضمون تكتسبه بغية تأكيد الذات أخلاقياً على الإطلاق. لقد كان هذا هو النتيجة المحتومة للتصوّر حول المغزى الديني من العمل الدنيوي الاعتيادي، وما أفرز مفهوم المهنة في هذا المعنى بادئ ذي بدء. لقد برزت إذن في صلب المصطلح مهنة تلك العقيدة الدغمائية المركزية لكل فرقة بروتستانتية ترفض التمييز الكاثوليكي للوصايا الأخلاقية المسيحية بين فرضية (Praecepta) ومستحبة (Consilia) وتعتبر أن السبيل الوحيد لعيش يحظى برضاء الإله لا يتمثل في المزايدة في خلوقية دنيوية تلتزم التزهد الرهباني، بل فقط في أداء الواجبات في الدنيا، كما أنها تترتب على وضعية الفرد في الحياة التي تغدو له من هنا "المهنة".

لقد تطوّرت هذه الفكرة لدى لوثر⁽⁴⁾ خلال العشرية الأولى من نشاطه

= أن ترجمة كرامير للإنجيل كانت في إنجلترا المصدر للمصطلح الطهوري Calling في معنى "مهنة/ حرفة" = Trade. وتعرّضنا Calling في استعمالها هذا المعنى منذ أواسط القرن السادس عشر؛ فكان الحديث منذ 1588 عن Unlawfull callings ("مهن غير شرعية")، وعام 1603 عن Greater Callings بمعنى مهن/ حرف "سامية"... إلخ. (انظر موراي المصدر نفسه) - (غريب كل الغرابة تصور بريتنا - المصدر نفسه، ص 139 - القائل إنه في القرون الوسطى لم ترجم Vocatio بمعنى Beruf) وإن المفهوم هذا لم يكن معروفاً آنذاك، لأن الأحرار فقط كانوا مؤهلين لتعاطي مهنة، في حين أنه لم يكن، في ذلك العصر، ثمة أناس أحرار - في المهن/ الحرف البورجوازية. وبما أن الترتيب الاجتماعي لقطاع الصناعة والتجارة القروسطي كان، على نقيض العصر القديم، يقوم على العمل الحر وإن التجار كانوا دون استثناء تقريباً رجالاً أحراراً، فإني ألاقي صعوبة في فهم هذا الرأي).

(4) انظر في خصوص ما سبيل البحث القيم: K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen 1900)، الذي ربما تتمثل نقطة ضعفه الوحيدة، على غرار جل الكتابات اللاهوتية، في انتقاص الوضوح في تحليل مفهوم "القانون الطبيعي" (انظر إ. ترولتش (E. Tröltsch) في عرضه النقدي لكتاب: Seebergs: *Dogmengeschichte* (Gött. Gen. Anz. 1902)، ثم وبالخصوص في الفصول المرتبطة بالموضوع من كتابه حول التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية).

الإصلاح. في البداية كان يرى العمل الديني، طبقاً للتقاليد القروسطية بالخصوص، كما عرضها مثلاً توما الأكويني⁽⁵⁾، على أنه، رغم وجوده بمشيئة الإله، ينتمي إلى الخليقة، وإنه الأساس الطبيعي الضروري للحياة العبادية العقائدية وإنه أخلاقياً يتساوى، حاله حال الأكل والشرب⁽⁶⁾. لكن بمزيد تشكل فكرة "العقيدة/ الإيمان فقط" والعمل على تنفيذها فيما نتج عنها من مضاعفات، وبها تقيّدت به من مضادة متنامية الحدة "لنصائح الإنجيلية" الكاثوليكية بالرّهنة، "التي أملاها

(5) ولئن اعتبر توما الأكويني تقسيم البشر الطبقي والمهني من فعل العناية الربانية فإن المقصود بذلك الكون الموضعي للمجتمع. أما أن يتجه الفرد وجهة مهنة (Beruf) (كما عسانا أن نقول، بينما قال توما: Ministerium أو Officium) ملموسة محددة فعل ذلك في Causae Naturales: Quaes. quodlibetal. VII art. 17c: "Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit,.... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia..."

وعلى نفس الوجه ينطلق تقييم بسكال (Pascal) للمهنة (Beruf) من المقولة أن الصدفة هي التي تحتم اختيار المهنة (انظر: A. Köster, Die Ethik Pascals, 1907). ومن بين النظم الأخلاقية الدينية "الأساسية" فإن أكثرها تكاملاً وارتباطاً على هذا الصعيد هي الوحيدة التي تقوم بينها على اختلاف: ألا وهي الهندية. إن التناقض بين مفهوم المهنة التومائي والبروتستانت (وحتى اللوثيري المتأخر، المتجانس فيها يرتبط بالتشديد على العناية الربانية) واضح عياناً بما يجعل في الاستشهاد السابق مؤقّتاً كفاية، بما أننا سنعود للنظر في وجهة النظر الكاثوليكية. (انظر حول توما الأكويني: Maurenbrecher, Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1898). ولئن برز في بعض الجزئيات تطابق بين لوثر وتوما فذلك يرتبط بتأثير الفلسفة المدرسية (السكولاستيك) عامة أكثر منه تأثير توما بالذات. وقد بين دينفل أن لوثر لم يتعرف على الأكويني إلا بما قلّ (انظر: Denifle, Luther und Luthertum, 1903, S. 501 وكذلك: Köhler, Ein Wort zu Denifles Luther, 1904, S. 25f).

(6) في عمل لوثر *Von der Freiheit eines Christenmenschen* ("في حرية إنسان مسيحي") تستعمل أولاً عبارة "الطبيعة المزدوجة" للإنسان لتأسيس الواجبات الدنيوية في معنى القانون الطبيعي (Lex naturae) (والقصد هنا بالطبع: النظام الطبيعي للعالم)، ومأناها أن الإنسان (طبعة أرلنغن، ج 27، ص 188) في واقع الحال مقيّد بجسده وبالمجموعة الاجتماعية. - ثانياً: في هذا الوضع فإن الإنسان (المصدر نفسه، ص 196) - وهو تبرير ثان متصل بما سبق - إن كان مؤمناً مسيحياً، يعقد العزم على مقابلة حكم الرب بالنعمة، الصادر عن حب محض، بممارسة حب الغير. ومع هذا الربط الهش بين "الإيمان" و"الحب" يتقاطع، ثالثاً: التبرير التقشفي للعمل باعتباره وسيلة تكسب الإنسان "الداخلي" السيطرة على الجسد. - رابعاً: وبالتالي فإن النشاط العملي - هكذا يتواصل الاستدلال ليرز من جديد مفهوم القانون الطبيعي (هنا في معنى: الأخلاقية الطبيعية) في صيغة مغايرة - كان فطرة امتلاكها آدم (قبل السقوط) بعد أن غرسها فيه الإله فمارس العمل "لا شيء إلا لإرضاء الرب". خامساً وأخيراً (ص 161 و199): ترد في ارتباط بإصحاح متى 7، 18 وما يلي فكرة أن العمل الجيد في المهنة نتيجة للحياة الجديدة المتأتية عن الإيمان، ولا بد أن تكون هذا. لكن لم يكن هذا المصدر الذي نشأت عنه فكرة "التبرير" الكالفينية الحاسمة. إن النفس العارم الذي يغمر مؤلف لوثر هذا هو ما يفسر ثمن عناصر اصطلاحية متباينة.

الشيطان" بحسبه [لوثر]، ازدادت "المهنة" في نظره قيمة وأهمية. لم تعد حياة الرهبة في نظره الآن عديمة الجدوى تماماً لتسويغ النفس أمام الإله دون غيره، بل صار يراها كذلك نتيجة أنانية لموقف خال من المحبة يتصل من واجبات الدنيا. وعلى نقیض ذلك يلوح النشاط المهني الدنيوي كتعبير ظاهر لمحبة الغير؛ إلا أن التعلیل هذا جاء بصفة ساذجة بعيدة عن الواقع لأقصى درجة وفي تضاد غريب شاذ أو يكاد مع مقولات آدم سميث⁽⁷⁾ المعروفة، ولا سيما بالإشارة إلى أن توزيع العمل يوجب على كل فرد أن يعمل لصالح الغير. بيد أن هذا التعلیل لم يلبث أن انكسف واختفى، تاركاً المجال، بتشديد متنام، للرأي أن أداء الواجبات الدنيوية يشكل بأي حال السبيل الوحيد للحظوة برضاء الإله، وأنه الوحيد دون غيره يحسب إرادة الإله، وبالتالي فإن أي مهنة مباحة تعني الكثير قبالة الإله⁽⁸⁾.

وليس من الضروري أن نشدد على أن هذا التثمين الأخلاقي للحياة المهنية الدنيوية يعد إنجازاً خطراً البعد ناتجاً عن حركة الإصلاح الديني وعن لوثر بالتحديد⁽⁹⁾. عوالم بأسرها تفصل هذا الفهم عن الكره العميق الذي استنكر به مزاج [المفكر الفرنسي] باسكال التأملي تقدير العمل الدنيوي، الذي لم ير له تفسيراً،

(7) "نحن لا نرجى فطورنا من لطف القصاب والخباز والفلاح بل من حرصهم على مصلحتهم الشخصية؛ إننا لا نتوجه لما لديهم من حب الغير بل لأنانيتهم، ولا نحدثهم قطعاً عن حاجياتنا بل دائماً عن مصلحتهم" (W. of N. I, 2).

(8) "Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi rata erunt." (Exegese der Genesis, Op. lat. exeg. Ed. Elspenger VII, 213). لقد وردت الفكرة، قبل لوثر، لدى تاولر الذي يضع الدعوة/ النداء (Ruf) الدينية والدنيوية مبدئياً على قدم المساواة من حيث القيمة. ولقد اشترك لوثر والتصوف الألماني في التضارب مع المذهب التومائي. ويبرز هذا التضارب من حيث الصياغة في أن توما - بغية تكريس القيمة الأخلاقية للتأمل، ولكن أيضاً من وجهة نظر الراهب المتسول - وجد نفسه مضطراً إلى تأويل قول بولس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكل" بما مفاده أن الشغل، الضروري من باب القانون الطبيعي، مفروض على الإنسان كجنس، وليس على كل الأفراد. إن الترتيب التفاضلي في تقييم العمل، بداية من العمل العبودي (Opera servilia) للفلاحين وما فوق، لأمر مرتبط بالطابع الخصوصي لرهبة التسول المقيدة، لأسباب مادية، بالمدينة كمستقر، وما كان ليقبله المتصوفة الألمان، ولا ابن الفلاح لوثر، ولو أنهم، وفيها بينهم، يتفقون في الرأي فيما يتعلق بشمين المهن والتأكيد على التقسيم الطبقي كونه من مشيئة الإله. انظر في خصوص آراء توما الأكويني: Maurenbrecher المصدر المذكور ص 65 وما يليها.

(9) وما ينمي الدهشة رأي بعض الباحثين أن ابتكاراً جديداً كهذا من شأنه أن يمر مروراً على فعل البشر دون ترك أثر. أعترف أنني لم أفهم القصد.

حسب قناعته الراسخة، إلا كونه صادراً عن غرور أو دهاء⁽¹⁰⁾. وأبعد منه ذلك التكيف السخّي على الدنيا من باب المنفعة الذي حققته النزعة الترجيحية اليسوعية. أما عن كيفية تصوّر الدلالة الفعلية لإنجاز البروتستانتية هذا بالتفصيل فذلك، وعلى العموم، مما يُلَمَس لمساً شعورياً بضبابية، أكثر منه أن يدرك بوضوح.

وربما، وقبل كل شيء، ليس هناك داعٍ للتأكيد على أنه لا يصح اعتبار لوثر مرتبطاً ارتباطاً داخلياً بـ "العقلية الرأسمالية" في المعنى الذي تناولنا فيه العبارة إلى حدّ الآن - ولا في أي معنى آخر بالمرّة - . فلليوم نلاحظ أن تلك الأوساط الكنسية التي تواظب على الإشادة بذلك الـ "إنجاز"، أي الإصلاح الديني، والتحمس له أكثر من غيرها لا تكن ميلاً للرأسمالية في أي معنى كان. فما بالك لوثر الذي لا شك أنه كان يرفض أية علاقة بعقلية من قبيل ما تجلّى على يدي فرانكلين رفضاً قاطعاً. وبالطبع لا تستقيم هنا الإحالة على تأنيبه المتكرّر ضد كبار التجار من أمثال أسرة فوغر⁽¹¹⁾ واعتبار ذلك مؤشرات تندرج في هذا السياق. ومن الأجدر هنا أن ننظر إلى التحامل على الوضعية المحفوفة شرعياً أو فعلياً بامتيازات، التي كانت تتمتع بها بعض الشركات التجارية الكبرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بالمقارنة بالحملة المعاصرة المناوئة للاتحادات الاحتكارية، وأنه، كهذه الأخيرة، لم يكن في حدّ ذاته تعبيراً عن عقلية اقتصادية تقليدية. وقد كانت هذه ومن مثّلها، من مقرضين رهنين وصرافين وأرباب الاحتكار وكبار المضاربين وأصحاب البنوك، المبعجلين لدى الكنيسة الأنجليكانية والملوك والبرلمانات في إنجلترا وفي فرنسا، محل مناوأة عنيفة من قبل الطهوريين/ البوريتانيين والهوغنوت [البروتستانت الكالفينيين

(10) "إن الخيلاء لتأصل في القلب البشري إلى حد أنك تجد غلاماً وخادم مطبخ وحمالاً يتباهى ويطالب بمعجبيه..." (طبعة Faugères، ج 1، ص 208؛ انظر كوستير (Köster) مصدر مذكور، ص 17 و 136). في خصوص موقف بور - رويال والمذهب الجانسانى المبذني (Jansenisten) من مهنة/ دعوة (Beruf) والذي سنخرج عليه قليلاً لاحقاً، انظر العمل المرموق للدكتور بول هونغشيم (Dr. Paul Honigsheim) بعنوان: *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jh.* (Heidelberg, hist. Diss. 1914).

(11) في شأن آل فوغر رأى لوثر أنه "ليس مما يبيحه الحق ولا الإله أن يتكسّد على مدى عمر إنسان خير عظيم وجدير بالملوك على هذا الشكل." إنه بالأساس تعبير عن سوء ظن واحتراز فلاح حيال رأس المال. وبالمثل كان لوثر ذا تحفظ إزاء شراء الربيع (Rentenkauf)، بما أن ذلك، حسب قوله، "شيء محدث ابتدئ بتسرع" (Gr. Sermon v. Wucher, Erl. Ausg. 20 S. 109)، - أي أنه رأى في ذلك أمراً غامضاً غير شفاف اقتصادياً، كما قد يلوح سبر (Terminhandel)، مثلاً، لرجل الدين الحديث.

الفرنسيين⁽¹²⁾. وفي مراسلة لأوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) إلى "البرلمان الطويل"، عقب موقعة دنبار (Dunbar) (أيلول / سبتمبر 1650)، نقرأ الآتي: "رجاء أن تضعوا حدّاً لتجاوزات كل المهن، وإذا يوجد أحد يدفع بكثير الناس إلى الفقر لتمكين القليل منهم من الإثراء فذلك لا يليق بكيان جماعي" - لكن قد يرى البعض من جهة أخرى أنه (كرومويل) كان مفعماً بتفكير "رأسالي" متميز للغاية⁽¹³⁾. وعلى نقيض ذلك تتجلى بما لا يدع مجالاً للشك في تصاريح لوثر العديدة ضدّ الرّبا وأخذ الفائض، المصوبة على المدرسة "السكولاستيكية" المتأخرة، كيفية تصوّره "الرّجعي" أصلاً (من وجهة النظر الرأسمالية) لكنّه الاكتساب الرأسمالي⁽¹⁴⁾. ويتخلل هذا بطبيعة الحال وبالاخصّوص الحجة القائلة بعدم إنتاجية المال، والتي تمّ تجاوزها آنذاك بعد، من قبل أنطونين الفلورانسى على سبيل المثال. لكن لا داعٍ لنا هنا للغوص في

(12) لقد وفق هـ. ليفي (H. Levy) في إبراز هذا التناقض (في عمله: *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912). انظر مثلاً أيضاً عريضة فرقة Leveller في جيش كرومويل ضد الشركات الاحتكارية والتجارية العظمى من سنة 1653 (في: Gardiner, *Commonwealth II*, S. 179). وقد طمّح نظام لاود (Laud)، على عكس ذلك، إلى نظام اقتصادي "مسيحي - اجتماعي" تحت زعامة الملك والكنيسة - ترجّى منه الملك فوائد سياسية وجبائية احتكارية. وكان هذا بالذات ما استهدف مناهضة الطهوريين.

(13) بالإمكان فهم المقصود به هنا عبر مثال البيان الموجه إلى الإيرلنديين، الذي استهل به كرومويل في كانون الثاني / يناير 1650 حربه الماحقة ضدهم والذي شكل الرد على بيانات الكهنوت الإيرلندي (الكاثوليكي) المؤرّخة بـكلونناكتويس في 4 و13 كانون الأول / ديسمبر 1649. وقد ورد فيه بالخصوص: "Englishmen had good inheritances which many of them purchased with their money ... they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge You broke the union ... at a time when Ireland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession ... Is God, will God be with you? I am confident he will not".

إن خاصية هذا البيان، الذي يذكر بالمقالات الافتتاحية الإنجليزية زمن حرب "البور" [جنوب أفريقيا]، لا تكمن في تقديم "مصلحة" إنجليزية رأسمالية كسبب شرعي لإعلان الحرب - إذ كان من الجائز أن يساق ذلك حجة في مفاوضات بين جنوه والبنديقية مثلاً، حول اتساع منطقة نفوذ كليهما في الشرق. - بل إن أهمية الوثيقة المميزة تكمن في أن كرومويل - وكما يعلم كل من يعرف طبعه، بأعمق ما يكون من الفناعة الشخصية - يعلل، حيال الإيرلنديين أنفسهم، شرعية إخضاعهم الأخلاقية، مستشهداً بالإله، بحجة أن رأس المال الإنجليزي ربّى / جبل أهل إيرلندا على العمل. (يوجد البيان، فضلاً عن كارلايل، في ص 163 Gardiner, *Commonwealth I*, وفي ترجمة ألمانية في مصنف هونيف (Hönig) حول كرومويل).

(14) لا يتسع المجال هنا بعد للغوص بإسهاب في هذه المسألة. انظر حول المراجع واردة الذكر الهامش بعد الموالي.

التفاصيل، بما أن فكرة "المهنة" في المعنى الديني كانت من حيث انعكاساتها على منهج العيش الدنيوي قادرة على أن تتمثل في أشكال شديدة التنوع. - لقد كان الإنجاز الجديد الذي حققته حركة الإصلاح الديني، على نقيض النظرية الكاثوليكية، أن التشديد على الجانب الأخلاقي والمكافأة الدينية على العمل الدنيوي والمنظم مهنيًا قد تضخم بدرجة فائقة. أمّا عن كيفية ازدياد نمو فكرة "المهنة"، التي كانت تعكس ما سبق، فقد كان ذلك مرتبطاً بنوعية التدوين الواقعية، كما صار يروج عن مختلف الكنائس الإصلاحية. وكانت مرجعية الإنجيل، التي ظنّ لوثر أنه استمدّ منها فكرة المهنة، تلائم في حد ذاتها بالأولى توجهها اقتصادياً تقليدياً. وهو ما ينطبق بالخصوص على العهد القديم، الذي ما كان يعرف في النبوءات الأصيلة قط ما من شأنه أن يرتقي أكثر بالأخلاقية الدنيوية، وفي ما عدا النبوءات نجد ملامح أولية متفرقة. كما أن العهد القديم كوّن فكرة دينية في متهى الشبه في هذا المعنى تقول: ليظل كل واحد على "طعامه" ويدع الملحدّين يصبون إلى الربّح: إنه المغزى من كل المواطن الإنجيلية التي تتمحور مباشرة حول النشاط الدنيوي. إلا مع التلمود يتغير الوضع جزئياً - ولكن ليس مبدئياً - . إن مكانة المسيح الشخصية تتميز بالابتهاال النموذجي بالنسبة إلى الشرق القديم: "أعطنا خبزنا اليوم"؛ كما أن المسحة من الترهّد القاطع في الدنيا. قد جعلت كل صلة مباشرة لفكرة المهنة الحديثة بالمسيح شخصياً منعدمة ملغاة⁽¹⁵⁾. وكذلك جاء موقف العصر الرّسولي للمسيحية، الذي نطق بكلمته في العهد الجديد، ولاسيما على لسان بولس، حيال الحياة المهنية الدنيوية، من جراء الانتظارات الأخروية التي كانت تمتلك أجيال المسيحيين الأولى، إمّا قائلاً بتساوي الأمر، وإمّا أنه بالمثل ذو نزعة تقليدية في الجوهر: ما دام كل شيء في انتظار مجيء الربّ، فمن شأن كل أحد أن يظل في المكانة وفي النشاط الدنيوي الذي وجدته عليهما دعوة/ نداء (Ruf) الربّ، ويواصل ممارسته: وبهذا فإنه لا يغدو، كفقير محتاج، عالة على إخوانه - ثم إنّما هي فترة وجيزة إلى حيان ذلك الموعد. ولقد قرأ لوثر الإنجيل بمنظار الزواج العام الذي كان عليه في كل خطوة، ولم يظل هذا المزاج طيلة تطوّره بين 1518 و1530 تقليدياً فحسب، بل إنه ما انفك يزداد تصلباً في هذه المنحى⁽¹⁶⁾.

(15) انظر الآراء الواردة في كتاب جولشير (Jülicher) الممتاز حول خطب المسيح المجازية، ج 2، ص 108 و636.

(16) تجدر الإحالة، فيما يتصل بها سيلي، من جديد على مبحث إيفير (Eger)، سابق الذكر. ثم أيضاً =

في مستهل نشاطه الإصلاحى، وتبعاً لتقييمه للمهنة تقييماً مرتبطاً في جوهره بالخلقة، وبالنسبة إلى صنف النشاط الدينى، كانت تسود لدى لوثر، ضمناً، نظرة ذات صلة برأى بولس حول تساوى الأمر في السياق الأخرى، كما يتجلى ذلك في المقطع الإنجيلي من رسالة بولس إلى أهل كورنثوس الأولى، الإصحاح السابع [I. Kor. 7]⁽¹⁷⁾، القائل بأنه من الجائز أن يحظى المرء بنعمة الخلاص مهما كانت الفئة التي ينتمي إليها، ومن العيب أن يعير، خلال فترة الحياة القصيرة الفانية، أهمية لصنف المهنة التي يتعاطاها. كما ينبغي أن يُعتبر السعي إلى الربح المادى الذي يتعدى الحاجة الشخصية مؤشراً على نقصان في الوضعية من حيث النعمة الربانية، وأن ذلك، بما أنه لا يبدو ممكناً إلا على حساب الغير، يعدّ مستنكراً ذمياً⁽¹⁸⁾. وبازدياد تورطه (لوثر)

= وبصفة مسبقة على عمل شنيكينبرغر (Schneckenburger) الجيد (دراسة مقارنة بين مفهوم التعليم اللوثرى والكاليفينى؛ Hrsg. v. Güder, Stuttgart 1855). (إن عمل لاثارد (Luthardt) حول الأخلاقيات عند لوثر، وص 84 من الطبعة الأولى منه، الوحيدة التي كانت في متناولنا، لا يعطي شرحاً حقيقياً للتطور المعنى). انظر كذلك مؤلف سيبرغ (Seeberg) في تاريخ العقائد الدغائية (ج 2، ص 262) - أما المادة (Beruf) كما وردت في موسوعة: *Realenzyklopädie f. prot. Theol.* *u. Kirche* فإنها عديمة القيمة. إذ إن العرض ينطوي، عوضاً عن تحليل علمي للمفهوم ونشأته، على خواطر سطحية شتى تمس كل ما جاء، بما فيه قضية المرأة وما شابه. - من المراجع في الاقتصاد القومى المتعلقة بلوثر نكتفي بذكر أعمال شمولر (Schmoller) (*Gesch. Der nationalökon. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit*, Z. f. Staatswiss. XVI, 1860)، وعمل فيسكمان (Wiskemann) المتحصل على جائزة (1861) وكتاب فرانك ج. وارد (Frank G. Ward) (*Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*, Conrads Abh. XXI, Jena 1898). إن الأبحاث الممتازة جزئياً حول لوثر، الصادرة بمناسبة الاحتفاء بذكرى الإصلاح الدينى، لم تأت، حسبنا لاح لي، بجديد حاسم في خصوص هذه المسألة بالذات. وفيما يتصل بالأخلاقيات الاجتماعية عند لوثر واللوثرية فينبغي بالطبع الرجوع إلى الفصول ذات الصلة في كتاب *Soziallehren* لـ إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch).

(17) تفسير الإصحاح السابع من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، 1523 (طبعة أرلنغن ج 51، ص 1 وما يلي). وفيها يعرض لوثر فكرة حرية "كل المهن" أمام الإله على الوجه التالي: 1- كان ينبغي إبطال نظم أساسية من وضع الإنسان (نذور رهبان؛ منع الزواج المختلط... إلخ) 2- تعزيز الحث على العمل بالواجبات الدنيوية حيال الغير (ولئن كانت متساوية أمام الإله) باعتبار ذلك مرتبطاً بوصية حب الغير. في واقع الحال يتعلق الأمر فيما يهم الاستدلالات المتميزة في الصفحات 55 و56، مثلاً، بشئانية القانون الطبيعي حيال العدل أمام الإله.

(18) انظر الفقرة المستمدة من: *Von Kaufhandlung und Wucher* (1524) التي وضعها سومبارت عن صواب شعاراً على رأس بحثه حول "العقلية في الصناعات اليدوية" *Handwerksgeistes* (= النزعة التقليدية أو الامتثالية)، ونصها التالي: "لهذا يجب عليك الالتزام بفرض أن لا تبحث عن لقمة عيشك في مثل هذه التجارة ثم إن تحتسب وتقدر الاقنيات والجهد والعمل المبذول والمخاطر، ثم إن =

في نزاعات الدنيا ازداد تمنيته لقيمة العمل المهني. وفي نفس الحين شرع، بصفة متنامية، يدرك المهنة الحقيقية للفرد على أنها أمر خصوصي منزل عليه من الإله لكي يشغل هذا الوضع الحقيقي الذي أوكلته إتياء المشيئة الربانية. ولما صار لوثر، على إثر الصّراعات ضد فرق "الملهمين المشعوذين" وانتفاضات القرويين [1525]، يرى النظام التاريخي الواقعي الذي وضع الإله فيه الفرد أكثر فأكثر كونه انشاقاً مباشراً عن الإرادة الإلهية⁽¹⁹⁾، أدى التشديد المتنامي على العناية الإلهية حتى في شأن أحداث الحياة الفردية إلى الاصطباغ بصبغة تقليدية النزعة، مطابقة لمبدأ "القضاء والقدر": على الفرد أن يمكث بالأساس في المهنة وفي الطبقة حيث أحله الرب، وأن يحمصر سعيه الدنيوي في حدود هذا الوضع الذي كتب له أن يكون فيه في حياته. فلئن كانت التقليدية الاقتصادية في المستهل نتيجة التساوي (Indifferenz) حسب بولس، فقد غدا لاحقاً مستخلصاً من عقيدة العناية الربانية⁽²⁰⁾ التي التزم بها لوثر بكثافة متنامية، والتي تجعل طاعة الإله اللامشروطة⁽²¹⁾ والرضاء اللامشروط بالوضعية المسندة على قدم المساواة. وبهذه الصفة لم يتوصل لوثر قطعاً إلى ربط العمل المهني بمبادئ دينية ربطاً قائماً على قاعدة جديدة أصلاً أو مبدئية على الإطلاق⁽²²⁾.

= تعرض البضاعة للبيع وتزيد فيها أو تنقص، بما يكافئك على هذا العمل والجهد." ونرى المبدأ هنا مصاغاً وفقاً للفكر التوماني بالتام.

(19) منذ رسالته إلى: هـ. ف. سترنبرغ (H. V. Sternberg) التي أهدها فيها، عام 1530، تفسيره للمزمور 117، صارت "طبقة" (صغار) النبلاء تعتبر، رغم انحطاطها الأخلاقي، مؤسسة بمشيئة الإله (Erl. Augs. S. 2824). ومن نفس الرسالة تبرز بجلاء الأهمية الحاسمة لاضطرابات مدينة مونستر على تطور وجهة نظر لوثر هذه. انظر إيغير، المصدر نفسه، ص 150.

(20) وكذلك في تفسير المزمور الثالث (Erl. Augs. 215, S. 40) يشكل الجدل ضد الزيادة على النظام الدنيوي من قبل الأديرة... إلخ. نقطة الانطلاق. إلا أنه أصبح الآن القانون الطبيعي، بعكس القانون الوضعي (كما يلفقه القيصر ورجال القانون تلفيقاً)، مطابقاً رأساً لمبدأ "عدل الإله": إنه مكرس من الإله وينطوي بالأخص على التقسيم الطبقي للشعب (انظر ص 215 الفقرة 2a.E)، بالتصنيف والتشديد فقط على تساوي الطبقات أمام الإله.

(21) مثلما تلقن في المقالين: *Von Konzilien und Kirchen* (1539) و *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

(22) مما يبين أن الفكرة المهيمنة في المذهب الكالفيني، وباللغة الأهمية في سياقنا، فكرة اختبار (Bewährung) المسيحي في عمله المهني وسلوك عيشه ظلت لدى لوثر في الخلفية، المقطع من *Von Konzilien und Kirchen* 1539, Erl. Augs. 25, S. 376 حيث يقول: "وعلاوة على هذه العناصر الجوهرية السبعة (التي تميّز بفضلها الكنيسة الحقّة) ثمة سمات ظاهرية تحول استشفاف الكنيسة المسيحية المقدسة... إذا لم تكن من الفاحشين والمدمنين على السكر، ولا تنصف بالخيلاء والتباهي =

فلقد حالت نقاوة التعاليم، بوصفها المعيار المعصوم الوحيد للكنيسة، كما تأكدت له واشتدت في قناعته رسوخاً على إثر الصراعات التي شهدتها العشرينات [من القرن السادس عشر]، دون نمو أوجه نظر جديدة على الصعيد الأخلاقي.

وهكذا فقد ظل مفهوم "المهنة" في نظر لوثر مقيداً بالمنحى التقليدي⁽²³⁾:

= والعظمة، وإنما بالعفة وحسن الأخلاق والتواضع". وليست هذه السمات، حسب لوثر، واضحة كأخرى (التعاليم الخالصة والصلاة... إلخ). "لأن بعض الأقوام الوثنية أيضاً يمارسون هذه الأفعال بما يجعلهم يبدو أحياناً أكثر تقوى من بعض المسيحيين". - ولم يختلف موقف كالفين شخصياً، كما سيأتي شرحه، إلا بما قل، بينما اختلف الحال بالنسبة إلى المذهب الطهوري. وبأي حال فإن المسيحي في نظر لوثر يعبد الإله "In vocatione" فحسب وليس Per vocationem (Eger, S. 117ff.) - وبالذات في خصوص فكرة الاختبار (في صيغتها التقوية أكثر منها الكالفينية) توجد لدى المتصوفة الألمان بعض التلميحات المنفردة (انظر مثلاً قول سوسو (Suso) المذكور أعلاه حسب سييرغ Dogmengeschichte, S. 195؛ وكذلك تاوئر سابق الذكر)، ولو أنها جاءت في سياق سيكولوجي بحث.

(23) لقد استقرت وجهة نظره النهائية في بعض استدلالاته في تفسير سفر التكوين (Op. lat. exeget. Ed. Elsperger).

الجزء الرابع، ص 109: Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum.... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti... (p. 111 eod.) Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus*... (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque *maneant in sua vocatione et suo dono contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus.

وهو ما يوافق في الحاصل تعريف توما الأكويني بالمنحى التقليدي أو الامتثالي:

Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo.. quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam. Das Sündliche der Ueberschreitung des durch den eigenen standesgemäßen Bedarf gegebenen Ausmaßes im Erwerbstrieb begründet Thomas aus der lex naturae, wie sie im Zweck (ratio) der äußeren Güter zutage trete, Luther aus Gottes Fügung. Ueber die Beziehung von Glaube und Beruf bei Luther s. noch vol. VII p. 225:.... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides*... Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis *sedulitatem et industriam in officio* (diese *Aktivität* im Berufsleben ist eine Tugend *lege naturae*). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (an calvinistische Wendungen anklingend).... *Merentur* igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (Gegensatz gegen Augustins "vitia specie virtutum palliata") sed non numerantur, non colliguntur in altero.

"ويستدل توما الأكويني في إبراز المنكر من تجاوز القدر المقدر للمرء، بحكم انتهائه الطبيعي، فيما يتعلق بفطرة الكسب، بالقانون الطبيعي حسبما هو ينبثق في غاية الأرزاق الظاهرة، بينما يستنبط لوثر ذلك من قضاء الإله وحكمه. في خصوص العلاقة بين الإيمان والمهنة لدى لوثر انظر أيضاً ج 7، ص = 225

المهنة هي ما على الإنسان أن يرتضيها ويستكن لها باعتبارها من قضاء الإله وقدره. وتحجب هذه الصبغة فكرة أخرى واردة، مفادها أن العمل المهني يمثل واحداً من المهام، أو بالأحرى المهمة التي فرضها الإله⁽²⁴⁾. وبتطور المذهب اللوثرى الصّارم ازداد هذا المنحى حدةً وتأكيذاً. وبرز شيء سلبي: زوال مسعى المزايدة على الواجبات الدنيوية بالتزامات تقشفية، لكن مع ارتباط بالدعوة الوعظية إلى طاعة أولياء الأمر والاستكانة إلى وضعية الحياة المقدّرة – ها هي إذن في البداية الحصيلّة الأخلاقية الوحيدة⁽²⁵⁾. لقد سبق للفكر التصوّفي الألماني، كما سيأتي شرحه عند الحديث عن الأخلاقيات الدّينية للعصر الوسيط، أن مهّد بصفة بالغة لفكرة المهنة في هذه الصبغة اللوثرية، وذلك وبالتحديد عبر ما قام به تاولر (Tauler) من تسوية مبدئية في القيمة بين المهن الدّينية والمهن الدّنيوية، والتقليل من قيمة الأشكال التقليدية للاستحقاق على الأعمال التنسكية⁽²⁶⁾، من جراء الأهمية الحاسمة قطعاً للاستقطاب بالمهجة للروح الرّبانية عبر التأمل والانتشاء. بل إن الفكر اللوثرى شكّل نوعاً ما تراجعاً بالنسبة إلى ما ذهب إليه فلاسفة التصوّف، بما أن الأسس السيكلوجية لصالح أخلاقيات مهنة تمتاز بالعقلانية غدت على يدي

=
quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides...* Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio (diese Aktivität im Berufsleben ist eine Tugend lege naturae). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (an calvinistische Wendungen anklingend)... Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua (Gegensatz gegen Augustins "vitia specie virtutum palliata") sed non numerantur, non colliguntur in altero.

(24) يقول لوثر في: *Kirchenpostille* (Erl. Ausg. 10, S. 233-235/ 6): "كل أحد مدعو لدعوة/ مهنة (Beruf) ما". وعلى المرء أن يرعى هذه الدعوة/ المهنة (في ص 236 يستعمل أمر (Befehl)) ويخدم الإله بحسبها. ولا يكمن ما يرضي الإله ويسره في الإنجاز بل في ما يتضمنه من طاعة وإذعان.

(25) ويوافق هذا – ولدينا هنا صورة معاكسة لما جاء أعلاه حول تأثير المذهب التقويّ على الجانب الاقتصادي للعاملات – حين يروى أحياناً عن مقالين عصريين أن صناعيين يعملون في منازلهم، من أتباع الكنيسة اللوثرية المتشددين، مازالوا إلى اليوم في بعض الأحيان، في مقاطعة فاستفالن مثلاً، يفكرون تفكيراً تقليدياً بأقصى درجة، ويمتنعون عن تغييرات في أسلوب العمل – دون النقلة إلى نظام المصانع – رغم رجوح ارتفاع في الدخل، معللين ذلك بالإشارة إلى الآخرة، رغم أن كل شيء سيتساوى ويصبح على نفس الوتيرة. ويتضح أن مجرد الانتماء الكنسي والعقدي لا يحتمل في حد ذاته أهمية جوهرية في متجه العيش في شموليته، وإنما هي مضامين دينية محسوسة هي التي أدت بمفعولها، في مرحلة نشوء الرأسمالية، ومازالت – بصفة محدودة – تؤدي دوراً.

Tauler, Basler Ausg. Bl., S. 161f.

(26)

لوثر، وبدرجة أعلى على يدي كنيسة، مرتبكة على غير يقين، قياساً بالتصوّفين (الذين كثيراً ما توحى أفكارهم في هذا السياق بسيكولوجيا الاعتقاد إما للمذهب التقوي وإما للمذهب الكويكر/ الصاحبين)⁽²⁷⁾، وذلك لأنّ النزوع إلى كبح جماح الذات وتطويعها بالزهد والتقشف بدا له ضرباً من الورع القدسي بواسطة الأعمال الصالحة، مما جعل هذا المنحى يضمحل أكثر فأكثر في صلب كنيسة.

لم نستق من مجرد فكرة "المهنة" في المعنى اللوثرى - وهو كل ما يتعيّن استخلاصه هنا⁽²⁸⁾ - إذن، حسباً اتضح لنا إلى حد الآن، سوى بُعدها الإشكالي المعقد بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه. بيد أن هذا لا يعني انعدام أهمية عملية للشكل اللوثرى من النظام الجديد للحياة الدينية بالنسبة إلى مواضيع بحثنا. بل العكس هو الصحيح. إلا أنها حسبما يظهر لا تُستمدّ رأساً من موقف لوثر وكنيسة من المهنة المدنية، وعلى العموم لا تُلمس بسهولة، كما عسى أن يكون الحال في شأن صيغ أخرى من البروتستانتية. لذا من الأفضل أن نبادر أولاً بتفحص تلك الأشكال التي تحوّل استتاج علاقة بين سلوك الحياة والمنطلق الديني بأكثر سهولة من المذهب اللوثرى. لقد ورد أنفاً ذكر الدور اللافت للمذهب الكالفيني والطوائف البروتستانتية في تاريخ التطوّر الرأسماليّ. مثلما ألفى لوثر في زوينغلي (Zwingli) "روحاً أخرى" حيّة، مغايرة لما لديه، لقي خلفه الفكري أيضاً ما يختلف عنهم في المنحى الكالفيني بدرجة خاصّة. فما بالك في الكاثوليك الذين رأوا في الكالفينية، منذ البداية وإلى يومنا هذا، خصمهم الحقيقي. لقد كان ذلك بادئ ذي بدء يعود إلى مجرد أسباب سياسية: لئن لم يمكن تصوّر حركة الإصلاح الديني دون لوثر وصيرورته الدينية وأنها ظلت فكراً على الدوام مطبوعة بشخصيته، فبالمثل ما كان يكتب الدوام الخارجي لعمله لولا الحركة الكالفينية. بيد أن الكره الذي يشترك فيه الكاثوليك واللوثريون حياها يكمن أيضاً في الخاصية التي يتميّز بها المذهب الكالفيني فيما يتعلق بالأخلاقيات. إن نظرة سطحية تكفي لوحدها للتأكد من أن علاقة تأسست بين الحياة الدينية والسلوك الديني تختلف تمام الاختلاف عما هو الحال عند الكاثوليك من جهة و المذهب اللوثرى من جهة أخرى. وهو ما يبرز حتى في الأعمال الأدبية التي لا تتناول

(27) انظر خطبة تاوولر المفعمة حماساً، المصدر نفسه و 20 v. 17. Fol.

(28) نظراً لأن هذا، وفي هذا الموقع، هو الغاية الوحيدة من هذه الملاحظات حول لوثر فإنها تكتفي مؤقتاً بعرض موجز عام، ليس من شأنه بالطبع أن يفي بالحاجة من وجهة نظر مشيدة بلوثر.

إلا شتاتاً من المواضيع الدينية. لنأخذ على سبيل المثال خاتمة "الكوميديا الإلهية"، حيث يخرس لسان الشاعر [دانتى] حيال تأمل أسرار الإله، ونضع إلى جانبها خاتمة ذلك القصيد الذي اصطلح على نعته بـ "الكوميديا الإلهية للمذهب البوريتاني/ الطهوري": "الفردوس المفقود"، حيث ينهي صاحبه، الشاعر جون ميلتون (John Milton)، النشيد الأخير، بعد وصف الطرد من الجنة، على النحو الآتي:

"التفتا إلى خلف ولمحا الركن الشرقي من الجنة/ - الذي لم يلبث أن كان لهما المقر الناعم الهنيء -

يغمره لظى نيران مستعرة رهيبة،/ وعلى بابه حشود من المردة / في قبضاتهم أسلحة من هيب/ .

أحسًا بالدموع تتقاطر الهوينا، - / ولكن سرعان ما جففا الخدود:/

لقد ظهرت أمامهما الدنيا الفسيحة/ التي لهما أن يختارا فيها موطناً مريحاً/

تقودهما في ذلك عناية الرب./، سارا بخطى وثيدة مترددة/ مبتعدين، اليد في اليد، عن جنة عدن".

وقد سبق أن قال ميخائيل لآدم:

"... ولا تنس أن تقرن المعرفة بالفعل؛/ وأضف إلى ذلك العقيدة والفضيلة والصبر،/

ثم الاعتدال وتلك المحبة/ التي ستصبح يوماً تُمجّد بنعتها المسيحية،/ وتغدو المهجة لكل الفضائل./

حينئذ لن تأسف على فراقك لهذا الفردوس/ مادمت تحمل في نفسك ما هو أنعم بكثير".

من أول وهلة يشعر كل شخص أن هذا القول المعبر عن التوجّه الطهوري الجدّي نحو الدنيا، أي التثمين للحياة الدنيوية كمهمة موجبة، ما كان ليرد بتاتاً على لسان أديب من العصر الوسيط. كما أنه لا يتناغم كثيراً مع الفكر اللوثرى، مثلاً

يعترضنا، على سبيل المثال، في الأناشيد الجماعية من تأليف لوثر أو [الشاعر الألماني] بول غرهارت (Paul Gerhard). وعوضاً عن هذا الشعور غير المحدد يتعين هنا أن نصوغ رأياً بأكثر دقة ونطرح السؤال حول الأسباب الضمنية لهذه الاختلافات. إن الإحالة هنا على "طبع قومي" ليست فقط اعترافاً بعدم المعرفة، بل إنها ملغاة بالمرّة فيما يهمننا. إنه من الخطأ تاريخياً أن نسند "طبعاً قومياً" موحداً لإنجليز القرن السابع عشر. ما كان "الفرسان" [النبلاء] منهم و"ذوي الرؤوس المستديرة" يرون أنفسهم شقيين منفصلين فحسب، بل فصيلتين بشريتين مختلفتين اختلافاً جذرياً؛ ومن أمعن فيهما النظر لأَيّدهما في الرأي حتماً⁽²⁹⁾. ومن جهة أخرى، وبقدر استحالة إيجاد فارق في الطباع بين التجار المغامرين الإنجليز وأهالي مدن الهانزا (Hanseaten) [بشمال ألمانيا] القدامي، بقدر ما يتعذر استنتاج فارق آخر عميق لخاصية مميزة بين الإنجليز والألمان في أواخر القرون الوسطى، من شأنه أن يُفسّر، بصفة مباشرة، من خلال المصائر السياسية المختلفة⁽³⁰⁾. وهكذا فإن سلطة الحركات الدينية ونفوذها هي بالأولى – وليس لوحدها وإنما هي بالأخص – التي نجمت عنها هنا تلك الفوارق التي نستشعرها اليوم⁽³¹⁾.

ولئن كنا - بناءً على ذلك - سنباشر تحليلنا للعلاقات بين الأخلاقيات البروتستانتية القديمة وتطور العقلية الرأسمالية انطلاقاً من إنجازات كالفين، أي الكالفينية والطوائف الطهورية/ البوريتانية الأخرى، فلا يعني ذلك أننا

(29) من شارك فرقة Levellers نظرتهم للتاريخ لتهيّن له حصر هذا في اختلافات عرقية: لقد سرى في اعتقادهم بأنهم، بوصفهم ممثلين عن الأنغلو - سكسونيين، يدافعون عن حق نسبهم (Birtheright) ضد أحفاد الملك وليام الغازي والنورماندين. ومن الغرابة بمكان أن لم يسعفنا إلى حد الساعة أحد بتفسير من باب القياسة الإنسانية (Anthropometrie) حول "Roundheads" العاميين بوصفهم "ذوي رؤوس مستديرة".

(30) لاسيما الاعتزاز القومي الإنجليزي، نتيجة ميثاق Magna Charta والحروب العظمى. ومن الثابت أن العبارة الشائعة "She Looks Like an English Girl" ["نحأها فتاة إنجليزية"] التي تطلق إعجاباً بجميلة أجنبية كانت واردة منذ القرن 15.

(31) بالطبع استمرت هذه الاختلافات في إنجلترا أيضاً قيد الوجود. فما انفكت فئة "Squirearchie" إلى يومنا الحاضر تبني صورة إنجلترا التقليدية السعيدة (Merry Old England)، كما يجوز اعتبار الأمد منذ الإصلاح الديني بمثابة الصراع بين النموذجين من الكيان الثقافي الإنجليزي. ولا يسعني في هذا السياق إلا أن أحتق م. ج. بون (M. J. Bonn) في آرائه (ظهرت في صحيفة فرانكفورتر تسايتونغ (Frankfurter Zeitung)) عن مؤلف Schulze-Grävernitz الجيد حول الإمبريالية الإنجليزية. انظر: H. Levy, in A. f. Soz.-Wiss. 46, 3.

نتوقع الانتهاء إلى أن أحداً من باعثي هذه الجماعات الدينية، أو من دعاها، قد أنشأ ما اصطالحنا على نعته بـ"العقلية الرأسالية"، وكرسه باعتباره، بصفة ما، هدفاً لعمل حياته. فليس من السداد أن نعتقد أن أحداً منهم جعل من السعي إلى جمع خيرات الدنيا، كغاية لذاتها، قيمة أخلاقية أصلاً. ويتعين أن نحسم هنا في الأمر الآتي حسماً قطعياً: لم تكن برامج الإصلاح الأخلاقي لأي من زعماء الإصلاح الديني - نعدّ من بينهم في حيز بحثنا كذلك مينو (Menno) وجورج فوكس (George Fox) وجون ويسلي (John Wesley) - الغاية المركزية قط. إنهم لم يكونوا مؤسسي جمعيات "للثقافة الأخلاقية" ولا دعاة لنزعات إصلاح إنسانية اجتماعية أو لمثل ثقافية عليا. الخلاص: هو ذا الذي شكل، دون غيره، محور حياتهم ومسعاهم. فيه انحشرت وانصهرت أهدافهم الأخلاقية بمجملها وتمركزت التأثيرات العملية لتعاليمهم، وكلها كانت ناتجة عن محض أغراض دينية. وسوف يتضح لنا أن التأثيرات الثقافية والحضارية الناجمة عن حركة الإصلاح الديني كانت بقدر وافر - أو لربّما، بالنسبة إلى أوجه نظرنا الخصوصية، في معظمها - نتائج غير متوقعة، بل عفوية وغير مستهدفة، لنشاط المصلحين، جاءت في كثير الحالات في منأى عن كل ما تهباً لحاظهم، أو على نقيضه أحياناً.

لذا فمن الجائز أن تشكل الدراسة الموالية بنصيبها المتواضع إسهاماً في سبيل تجلية الصفة التي أصبحت بها "الأفكار" فاعلة نافذة في مجرى التاريخ. ولستفادي كل سوء فهم حول المعنى الذي نرى حسب حصول هذه الفعالية لدوافع معنوية صرف، لا بأس أن نختتم هذه الاستعراضات التمهيدية بتلميحات أخرى إضافية.

إن هذه الدراسات لا ترمي بأي حال إلى تقسيم المضمون الفكري لحركة الإصلاح تقييماً سياسياً اجتماعياً أو دينياً، أو من أي باب كان. إننا، في غائّة بحثنا، نتوقف على جوانب من هذه الحركة لا بدّ أنها تلوح من منظور الوعي الديني الحقيقي هامشية أو خارجية بحتة. ذلك أن الهدف لا يعدو أن يكون الإسهام ببعض الشيء في استجلاء وتوضيح الأثر الذي تحدّثه مسببات دينية في نسيج تطوّر حضارتنا الحديثة، ذات الاتجاه "الدينوي" بالخصوص، والمتولدة عن عدد لا يحصى من المسببات التاريخية. لذا فإن السؤال الوحيد الذي نطرحه هو: إلى أيّ تأثير لحركة الإصلاح الديني، باعتباره سبباً تاريخياً، تعود بعض المضامين المميّزة لهذه الحضارة. ولا بدّ لنا هنا أن نتحرّر من الرّأي القائل بإمكانية أن نستخلص من تحولات اقتصادية أنّ حركة الإصلاح

الدّيني "ضروريّة على صعيد التطوّر التاريخي". لقد كان من اللازم أن تتفاعل ما لا يحصى من تركيبات تاريخية لا تخضع لأيّ "قانون اقتصادي" ولا تندرج في أيّ وجه من أوجه النظر الاقتصادية مهما كانت، لكي يتسنى للكنائس حديثة النشأة أن تستمرّ في حيّز الوجود. لكن من ناحية أخرى لا ينبغي تبني فرضية عقدية ساذجة⁽³²⁾ كهذه، الزاعمة: أن "العقلية الرأسمالية" (دوماً في المعنى المؤقت الذي اعتمدها إلى حدّ الآن) ما كان لها أن تنشأ وتكون إلا كإفراز عن تأثيرات معينة لحركة الإصلاح الدّيني؛ أو، وأبعد من ذلك: أن الرأسمالية بوصفها نظاماً اقتصادياً هي من نتاج حركة الإصلاح الدّيني. فحتى الحجة القائلة أن بعض الأشكال الهامة من النشاط التجاري والصّناعي الرأسمالي كانت، كما هو معلوم، أعرق بكثير من الحركة المذكورة، تكفي لوحدها لدحر هذا الرأي وتقويضه على الإطلاق. بل ينبغي فقط استقصاء ما إذا، وإلى أي مدى، ساهمت مؤثرات دينية في صياغة تلك "العقلية" نوعياً وفي رواجها كمّا في أرجاء العالم، وأيّ جوانب محسوسة من الحضارة القائمة على قاعدة رأسمالية تعود عليها. ونظراً للتشابه المريع للتأثيرات المتبادلة بين الأسس المادية وأشكال التنظيم الاجتماعية والسياسية والمضامين الفكرية للعصور الإصلاحية، لا يتيسّر ذلك منهجياً إلا بأن نستهل باستجلاء إن، وفي أي النقاط، كانت هناك تجانسات انتخابية/ اصطفاية (Wahlverwandtschaften) بين أشكال معينة للمعتقد الدّيني وأخلاقيات المهنة يتسنى استجلاؤها وتبيينها. بهذا تتضح في ذات الحين، وقدر الإمكان، الصفة والوجهة العامة اللتان بحسبهما، ومن جراء هذه "التجانسات الانتخابية"، يحصل تأثير الحركة الدّينية في تطوّر الحضارة المادية. حينذاك فقط، وحالما ثبت هذا بما تيسّر من الوضوح، يمكن محاولة تقدير إلى أيّ حدّ تعزّا مضامين حضارية عصرية، من حيث نشأتها التاريخية، إلى تلك المسبّبات الدّينية، وإلى أيّ حدّ إلى غيرها.

(32) والغريب أنها تنسب إليّ باستمرار، رغم آرائني هذه هنا وما يليها، والتي لم تتغير وبقيت واضحة بما فيه الكفاية، حسب ما يبدو لي.

القسم الثاني
أخلاقيات المهنة
في البروتستانتية التقشفية

الفصل الرابع

الأسس الدينية للتقشف الدنيوي

إن الركائز التاريخية للبروتستانتية التقشفية (في المعنى المتداول هنا للعبارة) هي أربع بالأساس : 1- الكالفينية في الشكل الذي اتخذته في أهم مناطق غرب أوروبا حيث فرضت سيادتها خلال القرن السابع عشر على وجه الخصوص؛ 2- المذهب التقوي؛ 3- المذهب الميثودي؛ 4- الطوائف المنبثقة عن الحركة المعمدانية/التغطيسية⁽¹⁾.

لم تكن أية من هذه الحركات على انفصال تام عن الأخرى، وحتى الانفصال التمييزي عن الكنائس الإصلاحية اللاتقشفية لم يطبق بحذافيره. لقد تأسس المذهب الميثودي في صلب كنيسة الدولة الإنجليزية عند منتصف القرن الثامن عشر فقط، حسب نوايا مؤسسيها لا لتكون كنيسة جديدة، وإنما وبالأحرى كإحياء جديد للروح التقشفية في صلب الكنيسة القائمة؛ ولم تنفصل عن الكنيسة الأنجليكانية إلا في مجرى نموها وتطورها، ولا سيما مع بسط دعوتها في اتجاه أميركا.

(1) لا نعالج الزوينغلية (Zwinglianism)، المذهب الراجع إلى المصلح الديني السويسري زوينغلي، أولريش زوينغلي بشكل خاص، بها أنه، بعد الاستحواذ على نفوذ بالغ لفترة وجيزة، لم يلبث أن تراجع شأنه وفقد من أهميته. - أما الأرمنيانية (Arminianism) التي تقوم خاصيتها الدغمائية على رفض عقيدة الاختيار المسبق في شكلها القاطع، والتي رفضت "التقشف الدنيوي"، فإنها لم تتكون كطائفة إلا في هولندا، مما يجعلها بالنسبة إلينا في هذا الفصل غير ذات بال، أو فقط من حيث الأهمية السلبية كون أنها كانت تمثل عقيدة فئة التجار من أعيان المدن في هولندا (انظر في ما يلي). وكان لمعتقداته الدغمائية تأثير في الكنيسة الأنكليكانية وفي معظم الفرق الميثودية. وكان موقفها الإراستيناني (Erastianische) [أي القائل بسيادة الدولة حتى في شؤون الكنيسة] موقف كل السلطات ذات المصالح السياسية البحتة وموقف البرلمان الإنجليزي "الطويل" وكذلك الملكة إليزابيث والدولة الهولندية، لاسيما تحت الدنارنغالدت.

أما المذهب التقويّ فقد نما بادئ ذي بدء على أرضية الكالفينية في إنجلترا، وبدرجة أعلى في هولندا، وظل بفعل تحولات خفية مرتبطاً بالنزعة التقليدية المتزمتة، إلى أن حقق عند موفى القرن السابع عشر، وتحت تأثير سبينر (Spener)، اندماجه في صلب اللوثرية، ببعض التغيير الجزئي على مستوى الأسس العقديّة. وقد ظل حركة مندرجة داخل الكنيسة، باستثناء المنحى منه المتصل بزinzendorf (Zinzendorf) والمطعم بتأثيرات هوسية [منسوبة إلى المصلح التشيكي جان هوس (Jan Hus)] وأخرى كالفينية، والذي انتحته جماعة الإخوان لمقاطعة ماهرن (Mährische Brüdergemeinde) (المعروفين بالهارنهوترين (Herrnhuter))، فقد أرغم، على غرار المذهب الميثودي، على الانطواء على الذات في شكل فرقة دينية من نوع خاص. وفي بداية نشوئها تجابهت الحركتان الكالفينية والمعمدانية [الألمانية] (Täuferum) في انفصال حاد، لكن بتطور حركة (Baptismus) المعمدانية/ التغطسية [الإنجليزية - الأمريكية] عند أواخر القرن السابع عشر حصل تقارب وثيق بينهما؛ وقد ابتدأ التحول التدريجيّ نحو التقارب منذ أوائل القرن نفسه عبر الطوائف الاستقلالية (Independentist) (dentisch) في إنجلترا وفي هولندا. وكما بين مثال المذهب التقويّ، فقد تمتّ التعدية إلى اللوثرية أيضاً بصفة تدريجية متأنية، وهكذا كان الأمر بين الكالفينية والكنيسة الأنجليكانية، التي تتجلى قرابتها بالكاثوليكية من خلال طبعها الخارجي وذهنية أخلص أتباعها. ولئن صحّ أن تلك الحركة الموسومة، بالطهورية/ البوريتانية⁽²⁾، في أوسع معاني الكلمة ذات الالتباس، تهجّمت، عبر أنصارها، ولاسيما أبرز المجادلين منهم، على أسس المذهب الأنجليكاني، فإنّ الفروق، هنا أيضاً، لم تحتدّ إلا تدريجياً بتصعيد النزاع. وحتى إذا نحن تركنا مؤقتاً المسائل المتعلقة بالدستور والتنظيم جانباً، لعدم جدواها فيما يهمننا حالياً، فإنّ الوضع المطروح يظل على حاله دون أيّما تغيير. إن الاختلافات العقيدية، بما فيها الجوهرية منها، كتلك التي ترتبط بتعاليم العناية الإلهية والتبرير، تداخلت في بعضها البعض، مفضية إلى شتى التشكيلات المزدوجة، فحالت منذ مطلع القرن السابع عشر، باستمرار لكن ليس دون استثناء، دون الإبقاء على اتحاد في كنيسة واحدة. والأهم هنا أن أنماط السلوك الأخلاقي،

(2) حول تطور تسمية طهورية (Puritanismus) انظر: ستانفورد، في: *Studies and Reflections of the Great Rebellion*، ص 65 وما يليها. إننا نستعمل الكلمة دائماً، حيثما تعين ذلك، في المعنى الذي اتخذته في اللغات العامية خلال القرن 17 أي المحيل على الحركات الدينية ذات التوجه التقشفي في هولندا وإنجلترا، دون اختلاف في البرامج الدستورية للكنائس وفي العقائد الدغمائية، أي بما في ذلك فرق "الاستقلاليين" والانفصاليين والتغطيسيين والمينونيين والكويكر.

التي تعيننا بالدرجة الأولى، توافرت على حدّ السواء لدى أتباع مختلف الفرق الناجمة سواء عن أحد المصادر الأربعة المذكورة أم عن تشكيلة تشمل عدداً منها. وسوف نرى أنه بالإمكان أن تكون هناك مبادئ أخلاقية متشابهة لكنها مرتبطة بأسس عقائدية مختلفة. وكذلك النصوص المرجعية المعتمدة في الرعاية الدينية، لاسيما منها المختصرات الإفتائية (الكسويستية) لمختلف المذاهب، فإنها تأثرت بعضها ببعض على مرور الزمان، ونلقي فيها تشابهات كبيرة، رغم الاختلاف البارز، كما هو معروف، في السلوك المعيشي. وتبعاً لذلك يبدو من الأخرى والأنجع أن نغض الطرف كلياً عن المرجعيات العقدية والنظريات في الأخلاقيات لنصبّ كل الاهتمام في السلوك الأخلاقي في الممارسة الواقعية، طالما يتيسر تفرّس ذلك باللموس. غير أن الأمر ليس بما يشتهي. لقد انتهى الحال بالجذور العقدية للأخلاقية التشفيفية، المتباينة بعضها عن بعض، أن تلاشت وانقرضت عقب صراعات رهيبة. لكن رسوخها الأصلي في أركان العقيدة الجوهرية (Dogmen) لم يخلف في المنظومة الأخلاقية "اللدغائية" المتأخرة آثاراً بليغة فحسب، بل إن معرفة المضمون الفكري الأصيل هي الكفيلة دون غيرها بأن ندرك كيف أن تلك الأخلاقية كانت ملتزمة بالتفكير الشمولي المطلق لأهل ذلك الزمان حول الآخرة، الذي ما كان بدون سطوته المهيمنة أن يحدث تفعيل أيما تجديد أخلاقي ذي تأثير معتبر على الحياة المعيشة. فبالطبع ليس ما كان يلقن نظرياً ورسمياً من خلال كتب ذلك العصر المدخلة في الأخلاقيات هو ما يعيننا⁽³⁾ - رغم ما لها من أهمية فعلية متأكدة بتأثير إجراءات الضبط الكنسي، التربوية والتأديبية، والرعاية الدينية والخطاب الوعظي - بل يهنا شيء آخر: ألا وهو استنباط تلك الدوافع النفسانية المتولدة عن المعتقد الديني والممارسة الفعلية للحياة الدينية، والتي تحدّد وجهة منهج العيش وتلزم الفرد بالاعتداء به واحتذاء حذوه. ولا يخفى أن هذه الدوافع نابعة أيضاً، بنصيب بالغ، من خصوصية المعتقدات الدينية المميزة. فقد كان الإنسان ينغمس في التفكير في عقائد جوهرية دغائية، مجردة ظاهرياً، بدرجة لا يمكن فهمها، بدورها، إلا إذا رفعنا النقاب عن علاقة

(3) لقد وقع تغافل هذا الأمر في الأبحاث حول هذه المسائل بشكل فظيع. فهذا سربارت، ولكن أيضاً بريتنان، يستشهدان دوماً بالمؤلفات الأخلاقية (غالباً تلك التي تعرفها لدي) وكأنها تقنينات لقواعد عيش، دون طرح السؤال التالي بالمرّة: لأي منها كانت المكافئات الخلاصية، الفاعلة وحدها سيكولوجياً، موجهة.

لهذه العقائد بمصالح دينية عملية. لاشك أن التطرق ببعض التأملات الدغمائية⁽⁴⁾ يبدو للقارئ الذي لا خبرة له باللاهوت مكملاً مرهقاً، وللخبر به متسرعاً سطحياً، لكنه مستوجب لا مناص منه. وليس لدينا من حيث المنهج خيار سوى استعراض الأفكار الدينية في استخلاصات نمطية مثالية (Idealtypisch) من النادر أن تعترضنا في الواقع التاريخي. فلهذا السبب بالذات، بمقتضى استحالة ضبط حدود بيئة في الواقع التاريخي، لا يسعنا عند تفحص أشكالها الأكثر منطقية سوى أن نأمل العثور على نتائج مفعولها المتميزة.

(4) لا حاجة لي أن أشدد بصفة خاصة على أن هذه النبذة المختصرة، طالما هي تدور في مجال دغمائي بحث، تعتمد في شموليتها مقولات الكتابات المتعلقة بتاريخ الكنيسة والعقائد الدغمائية، أي مرجعية "غير مباشرة"، فلا تدعي بالتالي الانسجام "بأصالة" ما. وبطبيعة الحال حاولت قدر المستطاع التعمق في مصادر تاريخ الإصلاح الديني. لكن من الاستطالة أن يعدد المرء إلى تجاهل ثمرة عشرات السنين من الأبحاث المكثفة الدقيقة في علوم الدين، عوض الاقتداء بها لاستيعاب المصادر وفهمها. ولا يسعني إلا أن أرجو أن لا يكون ما اضطررت إليه من اقتضاب في هذه النبذة قد أدى إلى تصاريح غير موفقة، وأن أكون على الأقل قد تجنبت أغلاط سوء فهم ذات بال. ولئن احتوى هذا العرض على "جديد" بالنسبة إلى كل ملء على الأهم في الأدبيات اللاهوتية فمن حيث إن الكل يركز بالطبع على الآراء الهامة من وجهة نظرنا؛ ولا بد أن بعض ما هو منها ذو أهمية حاسمة - مثلاً الطابع العقلاني للتقشف وأهميته بالنسبة إلى "أسلوب العيش" الحديث - لا يكون بطبيعة الحال في حيز أفق خبراء لاهوتيين. منذ ظهور هذا البحث تم تناول هذا الجانب، والجانب السوسيولوجي عامة، بالدراسة المنهجية، لاسيما من قبل إ. ترولتش بعمله المذكور أعلاه - علماً أن كتابه *Gerhard und Melanchthon* ومقالات نقدية عديدة نشرت له دورية *Göttinger Gelehrten Anzeiger* تضمنت بعض المؤشرات لعمله الكبير. ولم يسمح ضيق المجال بذكر كل ما اعتمدنا من مصادر ومراجع، بل اقتصرنا على تلك الأعمال فحسب التي اعتمد عليها الجزء المعني من النص أو استند إليها مباشرة. وفي حالات ليست بالنادرة تعلق الأمر بمؤلفين قدامى كلما كانت وجهة النظر المعنية تتصل بهم أكثر من غيرهم. ومن جراء قلة إمكانيات المكاتب الألمانية المادية يتعين، للحصول على أمهات المصادر وأهم المراجع، في خارج العاصمة برلين، استجلاها منها أو من المكتبات الكبرى لاستعارتها لأسابيع معدودة معدودة. وهو ما حصل في شأن فويت وريتشارد باكستر (Richard Baxter) وتيرمانس (Tyermans) وجون ويسلي وسائر المؤلفين الميثوديين والتغطسيين والكويكر، والكثير ممن اشتملت عليهم مدونة *Corpus Reformatorum* من المؤلفين الأوائل. وفي أحيان كثيرة تغدو مزاولة مكتبات إنجليزية وأميركية أمراً لا مناص منه لكل بحث عميق. ولغرض عرضنا الموجز هنا تعين (وأمكن أيضاً) الاكتفاء عموماً بما تسنى الحصول عليه في ألمانيا. - في أميركا أدت ظاهرة تكرار الماضي "الطائفي" من قبل الجامعات بصفة متعمدة، وفي كثير الأحيان، إلى إحجام مكتباتها عن التزود بالجديد والحديث من الأدبيات ذات الصلة - ويعكس هذا جانباً من تلك النزعة العامة إلى "العلمنة" في الحياة الأميركية، التي من شأنها أن تقضي، في حيز زمني قصير، إلى انحلال الطابع القومي البالي تاريخياً وإلى تغيير ماهية بعض المؤسسات الأساسية هناك تغييراً جذرياً ونهائياً.

إن العقيدة⁽⁵⁾ التي من أجلها دارت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الحروب الطاحنة، السياسية والعقائدية، في البلدان المتحضرة، حيث بلغ التطور الرأسمالي أرقى درجة، أي هولندا وإنجلترا وفرنسا، والتي نبادر بالتالي بتناولها بالفحص، هي الكالفينية⁽⁶⁾. إن ما كان، وما زال، يُعدّ العقيدة الجوهريّة (Dog-

(5) فيما سيلي لن نهم بادئ ذي بدء بأي حال بمصدر الاتجاه التقشفي وسوابقه وتاريخ تطوره، بل نأخذ ما انطوى عليه من أفكار وتمثلات على حالها وهي في تمام نضجها كقيمة مسلم بها.

(6) في خصوص كالفين والكالفينية عامة تجدر الإحالة أولاً، إلى جانب عمل Kampschulte، إلى تحليل إيريك ماركس (Erich Marcks) (في كتابه Coligny). أما عمل Campbell, *The Puritans in Holland, England and Amerika* (في جزأين) فإنه يشكو بعض النقص في الجانب النقدي وشيئاً ما من التحيز. وتشكل أبحاث Pierson, *Studien over Johan Calvijn* عملاً معادياً لكالفين شديد التحيز. وفي شأن تطور الأمور في هولندا تجدر الإحالة، فضلاً عن مولتاي (Motley)، على الاختصاصيين الهولنديين المعروفين، لاسيما منهم غروين فان برينسترير (Groen van Prinsterer) ومؤلفاته: *Geschied. v. h. Vaderland* و *La Hollande et l'influence de Calvin* (1864) و *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860). ثم أيضاً فروين (Fruin) (*Tien jaren uit...*) و Naber (*Calvinist of Libertijnsch...*, Amsterdam 1886) و.و.ج. ف. نيون (W. J. F. Nuyen) (*Gesch. Der kerkel. an pol...*)؛ وبالنسبة إلى القرن 19 (A. Köhler, 19) (*Die niederl. Ref.: Kirche* (Erlangen 1856) وفيما بهم فرنسا، وإلى جانب بوليتز (Polenz)، انظر: Baird, *Rise of the Huguenots*. فيما بهم إنجلترا مجال على كارلايل وماكاوي (Macaulay) وماسون (Masson) وكذلك على رانكه (Ranke)؛ ثم أيضاً وحديثاً الأعمال التي سنستند إليها لـ غاردينير (Gardiner) وفيرث (Firth) و Taylor, *A retrospect of the religious life in England* (1854) وإلى الكتاب الممتاز لـ فاينغارتين (Weingarten, *Die englischen Revolutions-Kirchen*). ثم مقال إ. ترولتش حول *Moralisten* الإنجليز في الطبعة الثالثة من *Realenzyklopädie für Soziallehren der christlichen Kirchen*، بالإضافة، طبعاً، إلى مؤلفه: *Protest. Theol. u. Kirche und gruppen*. وكذلك مقال إدوارد بيرنشتاين (Edward Bernstein) الممتاز في: *Sozialismus* (Stuttgart 1895, Bd. I, S. 506f.). ونجد أفضل فهرست في الغرض (ما يفوق 7000 عنوان) طيّ كتاب: Dexter, *Congregationalism of the last 300 years*. وهو كتاب يتميز على أبحاث (*Hist. of Nonconformism*) برايس (Price) وسكيت (Skeat) وأخرى. في خصوص اسكتلندا انظر مثلاً ساك (Sack) والدراسات المتعلقة بـ جون نوكس. وفيما بهم المستوطنات الأميركية يمتاز من بين الدراسات العديدة بالأخص عمل Doyle, *The English in Amerika*. ثم أيضاً: D. J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and W. Howe, The Puritan Republic* و *their Puritan successors*. وسترّد إحالات أخرى في مجرى البحث. وفيما يرتبط بالاختلافات في التعاليم فإن دراستنا مدينة بصفة خاصة لسلسلة محاضرات شنيكينبرغير التي سبق ذكرها. أما عمل ريتشل (Ritschl) الأساسي فإنه بمزجه الفادح بين الشرح التاريخي والأحكام القيمية يعكس خاصية المؤلف البارزة التي، وبالرغم من امتياز باهر في نفوذ البصر وحدة الرأي، لا تعطي القارئ في كل الأحيان ثقة تامة في "الموضوعية". فحينما اعترض على شنيكينبرغير، مثلاً، ساورتنى الشكوك في صواب موقفه، دون أن أدعي أي تمكنت حيثئذ من الحسم بحكم شخصي. كما يتضح أن ما اعتبره، من بين الفيض الزاخر من الأفكار والمشاعر الدينية منذ لوتر، تعاليم "لوثرية"، بدا في كثير الأحيان استنتاجاً قائماً على أحكام قيمة، وأنه بالأحرى ما كان في نظر ريتشل ثميناً في اللوثرية على الدوام.

(ma) المميّزة لها هي مقولة الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahl). لقد اختلفت الآراء فيما إذا كان هذا يشكل العقيدة "الجوهرية" للكنيسة [البروتستانتية] المصلحة في الأصل والأساس، أو أنه لا يعدو أن يكون "إضافة ملحقة". إلا أن الأحكام حول جوهرية ظاهرة تاريخية تكون إما أحكاماً قِيَمية أو عقائدية - وذلك في حالة ما يكون المقصود منها جانبها "إلهام" دون سواه، أو فقط ما هو "قيّم" فيها على الدوام - وإما أن يكون المعنى هو المهّم كعلة من جراء تأثيره على مجار تاريخية أخرى: وفي هذه الحالة يكون الحديث عن أحكام إنساب تاريخية (Zurechnungsurteile). وإذا نحن انطلقنا - كما ننوي فعله - من وجهة النظر الأخيرة وسألنا عن الأهمية التي من شأنها أن تولي تلك العقيدة الجوهرية من حيث نتائج مفعولها التاريخية الحضارية، فلا بدّ من التسليم بعلوّ شأنها⁽⁷⁾. ففي مواجهتها خُسرَت المعركة العقائدية التي تزعمها [القائد الهولندي] أولدنبارنفالت (Oldenbarneveltd)، واستحال تجاوز الانقسام الذي حصل في صلب الكنيسة الإنجليزية، تحت حكم الملك جاكوب الأول، منذ أن تطوّر الخلاف بين كرسيّ العرش والمذهب الطهوري ليشمل أيضاً الجانب الدغمائي - حول هذا المبدأ وتعاليمه بالذات - ؛ وبصفة أعمّ صار هذا المبدأ يعدّ في المقام الأول الخطر السياسي الرئيسي في الكالفينية ويناهض من قبل السلطات الحاكمة⁽⁸⁾. وفي القرن السابع عشر حرصت السينودسات الكبرى، خاصة

= إنه، بحسبه، اللوثرية كما ينبغي أن تكون، لا كيفما كانت فعلاً. ولا حاجة لأن نشر بصفة خاصة إلى استعمالنا المكثف لأعمال كارل مولر (Karl Müller) وسيبيرغ وآخرين. - ولئن أنزلت أنا على القارئ فيما يلي، وعلى نفسي أيضاً، عقوبة ورم خبيث من الهوامش في أسفل الصفحات، فبحكم الاضطرار على ذلك لتمكين القراء غير الخبيرين بعلم اللاهوت من الثبوت، ولو بصفة مؤقتة، من الآراء الواردة في هذا البحث، بما في ذلك بفضل الإشارة إلى أوجه نظر إضافية تتصل به.

(7) لا بد، في سياق هذا العرض الموجز، من التنصيص مسبقاً على أننا لا نتناول بالفحص آراء كالفين الشخصية بل الكالفينية، وهذه في الوضع الذي آلت إليه في أواخر القرن 16 وخلال القرن 17، في تلك المناطق الكبرى حيث ساد تأثيرها، والتي كانت في نفس الحين حاملة لحضارة رأسمالية. وتبقى ألمانيا أول الأمر جانباً، نظراً لأن الكالفينية المحضة لم تحتل فيها مناطق كبرى. وبالطبع لا تتطابق كلمة "مصلّح" البتة مع "كالفيني".

(8) لقد امتنعت الملكة عن التوقيع على البيان المتفق عليه بين جامعة كامبردج ورئيس أساقفة كنتربوري حول الفصل 17 من اعتراف الإيهاان الإنكليكاني، المعروف بفصول لامبات لسنة 1595، التي تقر (خلفاً للصيغة الرسمية) بالاختيار المسبق فيما يتعلق بالموت. وهذا الاعتقاد (لا في خصوص "استباحة" اللعنة فحسب، كما يرد في التعاليم الأكثر اعتدال) بعبيره الراديكاليون بالذات أهمية حاسمة.

سينودس دودراخت وواستمستر، إلى جانب أخرى أقل شأنًا، على رفعه إلى مرتبة مبدأ ذي صلاحية قانونية؛ كما أنه عاد لما لا يحصى من أبطال الكنيسة المناضلة (Ec-clesia militans) بالنفع كدعامة منيعة، وأدّى في القرنين الثامن والتاسع عشر إلى انشقاقات كنائسية وشكل لحركات إحيائية تجديدية كبرى صيحة الحرب في نضالها. لذا لا يمكننا التغاضي عنه وتركه جانباً، بل علينا أولاً أن نستشف مدلوله الأصلي – إذ يستبعد أنه مازال دارجاً لكل المثقفين – بالاستناد إلى مقولات اعتراف الإيمان لواستمنستر (*Westminster confession*) الصادر سنة 1647، التي تكررت، فيما يهم هذا المبدأ الدغمائي، في الشهادات العقيدية لفرق استقلالية/ انفصالية ومعدانية/ تغطيسية⁽⁹⁾؛ وقد جاء فيه:

البند التاسع – (في حرية الاختيار) الفقرة 3: بسقوطه في الخطيئة فقد الإنسان كل ما لإرادته من قدرة على البرّ وما ينجر عنه من نعمة الخلاص، إلى حد أن إنساناً طبيعياً، بما أنه عازف كل العزوف عن الخير ومنغمس إلى الموت في الخطيئة، يكون غير مؤهل للهداية أو لمجرد التأهب لها.

البند الثالث – (في قضاء الإله وحكمه الأزلي) الفقرة 3: قدّر الربّ بحكمه، للوحي بعظمته، لبعض الناس أن ينعموا بحياة أزلية، وقضى لآخرين موتاً أبدياً. الفقرة 5: إن الذين، من بين البشر، قدر لهم أن يحيوا، سبق أن اختارهم الإله في المسيح، قبل أن توضع أسس العالم، بحكم تصميمه الأبدي، الذي لا يتغير، وبقضائه السري وبسلطان إرادته، لكي ينعموا إلى الأزل، وذلك بمحض رحمة من لدنه ومحبة مطلقة، فلم يكن لتوقع من باب الإيمان أو الأعمال الصالحة، أو المثابرة في هذا أو ذاك، أو لأي شيء آخر من قبل المخلوقات، دور أثر في حكمه كشرط أو علة، وإنما جاء الكل تمجيداً لنعماء العظيمة. الفقرة 7: لقد شاء الإله، وفقاً لحكم إرادته الخفي، الذي ينيل به النعمة أو لا ينيل، حسبما يشاء، أن يتغاضى عن بقية العباد وأن يوقعهم في الخزي واللعنة، تمجيداً لعدله العظيم.

البند العاشر (في الدّعوة الفعالة) الفقرة 1: يطيب للإله أن يدعو كل الذين قدّر لهم، دون غيرهم، حياة الخلود، في الوقت المناسب الذي أقره، بكلمته وروحه،

(9) انظر النص الكامل في خصوص الرموز الكالفينية المذكورة هنا وفيما يلي: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig 1903).

دعوة فعالة... بأن ينزع عنهم قلوبهم الحجري ويعطيهم قلباً من لحم، بأن يجدد لهم الإرادة ويجعلهم، بقدرته الفائقة، يتقبلون ما فيه خير وصلاح...

البند الخامس (في العناية الربانية) الفقرة 6: أما الأشرار والكفار، الذين أعمى الإله بصائرهم وأيس قلوبهم، لأجل خطايا سابقة العهد، فإنه لا يجرهم من نعماء فحسب، التي كان بالإمكان أن تنار بفضلها عقولهم وتلين قلوبهم، بل انتزع منهم أحياناً أيضاً ما كان لهم من هبات، وقربهم من أشياء تستهويهم على الإثم والخطيئة، وتدفعهم إلى الهلاك، كما يدعمهم ينساقون إلى ملذاتهم وإغراءات الدنيا وسلطان الشيطان، مما يجعلهم يزدادون تصلباً، مستعملين في ذلك حتى تلك الوسائل التي يستخدمها الإله لتلين قلوب آخرين⁽¹⁰⁾.

"سيّان عندي أن أذهب إلى الجحيم، فربّ كهذا لا يوجب عليّ إجلاله البتة" - كان هذا، كما هو معروف، حكم [الشاعر الإنجليزي] جون ميلتون (John Milton) على هذا الركن العقيدي⁽¹¹⁾. لكن ليس ما يعنينا هنا تقسيم هذه العقيدة الجوهرية ذاتها، بل مكانتها التاريخية؛ كما أنه ليس بوسعنا أن نتوسّع في السؤال عن كيفية نشوئها ومدى اندماجها في سياقات تفكير اللاهوت الكالفيني. لقد كان هناك سيّان مؤدّيان إليها. إن ظاهرة الشعور الديني بالخلاص تقترن لدى أتقى وأحثّ المصلين الكبار، كما عرفهم تاريخ المسيحية على مرّ الزمان منذ أوغسطينوس، بالقناعة بأن كل ما هم مدينون بفضلها يعود على مفعول قدرة خارجية وليس على

(10) انظر بياني بيان سافوي (Savoy Declaration) وهانزرد نوليز (Hanserd Knollys) (الأميركي) حول عقيدة الاختيار المسبق لدى الهوغنوت؛ انظر أيضاً بولينز، ج 1، ص 545 وما يليها.

(11) في خصوص تفكير ميلتون الديني انظر بحث إيباخ (Eibach) في *Theologische Studien und Kritiken*, 1879 (أما المقالة التي قدمها ماكاوي بمناسبة ترجمة سامر (Sumner) لـ "Doctrina Christiana" (Tauchnitz Ed. 185, S. 1f.) التي تم العثور عليها سنة 1823 فهي لا تعدو أن تكون سطحية)، ولزبد التدقيق يتعين الرجوع بالطبع إلى عمل ماسون (Mason) الأساسي في ستة أجزاء وترجمة حياة ميلتون الألمانية لشتارن، بالاستناد إلى هذا العمل. - لقد شرع ميلتون باكراً في تجاوز تعاليم الاختيار المسبق في شكل المرسوم الثنائي إلى أن بلغ طور إيمانه المسيحي المتحرر تماماً في شيخوخته. وبالنظر إلى تحرره من كل القيود الرابطة بعصره يجوز نوعاً ما مقارنته بسيباستيان فرانك (Sebastian Franck). غير أن الأول كان ذا طبع وضعي عملي، بينما الثاني نقدي الطبع بالأساس. وإن كان ميلتون "طهورياً" فبمعنى توجه عقلاني للعيش في الدنيا حسب الإرادة الإلهية، وهو التوجه الذي مثل ميراث كالفين الدائم للخلف. ويجوز أن نرى في فرانك في معنى مماثل "طهورياً". وقد ظل كلا الرجلين نموذجاً فريداً مما يجعلها على غير ذي أهمية خاصة في سياق بحثنا.

القيمة الذاتية ولو بقليل. إن الحالة النفسية الفائضة بهذه الثقة السعيدة، حيث ينفرج التشنج العارم المتأني عن الشعور بالإثم لديهم، تغمرهم على ما يبدو بكل فجائية وتجنب أدنى مبادرة لتصوّر أن هذه الهبة العظيمة، التي أنعموا بها، قد يعود الفضل فيها، ولو بنصيب، إلى استحقاق شخصي، أو أنها مرتبطة بمفعول ومزايا مردّها الإيمان الشخصي أو الإرادة الذاتية بصفة ما. لما كان لوثر في أوج عبقريته الدينية، في تلك الفترات التي تهيّئ له فيها تأليف عمله حرية إنسان مسيحي (Frei-heit eines Christenmenschen)، آمن هو أيضاً إيماناً راسخاً بأن "حكم إرادة الإله الخفي" هو النبع الوحيد على الإطلاق، اللامتناهي العمق، لمفهومه الديني للنعمة⁽¹²⁾. وحتى فيما بعد لم يتخلّ عنه شكلياً؛ - إلا أن هذه الفكرة لم ترتق لديه إلى الصّدارة، بل، وبقدر اضطرابه كسياسي كنسي مسؤول إلى الالتزام بأساليب "السياسة الواقعية"، انزاحت أكثر فأكثر إلى الهامش. ولقد تلاقى [رفيق لوثر] ميلانشتون (Philipp Melanchthon) عن قصد إدراج هذا المبدأ "الخطر والداس" في وثيقة اعتراف الإيمان لمدينة أوغسبورغ (*Augsburger Konfession*) وتشبث آباء الكنيسة اللوثرية بالاعتقاد الدغمائي الراسخ أن النعمة قابلة لأن تُفقد وأن تستعاد بالخشوع التكفيري واستيثاق كلمة الربّ بفارغ الإيمان وبفضل الأسرار الربانية. أما لدى كالفين⁽¹³⁾ فقد جرى الأمر على نقيض ذلك تماماً، بتنامي أهمية هذه العقيدة الجوهريّة تنامياً محسوساً، بالتوازي مع تطوّر مشاجراته الجدلية مع خصوم دغمائيين. ولم تستكمل صيغتها النهائية إلا في الطبعة الثالثة من مؤلفه مبادئ الإيمان المسيحي (*Institutio Christianae Religiones*) ولم تحتل مكانتها المركزية إلا بعد

(12) ونص القول في Servo arbitrio هو الآتي: "Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, - justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit".

(13) لقد عرف كل من لوثر وكالفين في واقع الحال (انظر ملاحظات ريتشل في "تاريخ الطهورية" ومقالة كوستلين (Köstlin) في المادة "Gott" في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية) إله مثني: الأب المنعم الرحيم، كما تجلّ في العهد الجديد - وهو السائد في الفصول الأولى [من كتاب كالفين] *Institutio Christiana*، ومن ورائه الـ *Deus absconditus* بوصفه طاغية متجبراً متعسفاً في حكمه. وقد حافظ إله العهد الجديد بجلاء على الأولوية عند لوثر، لأن هذا تجنب باطراد التفكير الممعن في الغيبات، باعتبار ذلك عديم الجدوى وخطراً، بينما صارت فكرة الآلهة المتعالية لدى كالفين مسيطرة على الحياة. إلا أنها في تطور الكالفينية العامي لم يكتب لها الدوام - ولم يأخذ مكانها رب السماء من العهد الجديد بل "يهوى" العهد القديم.

موته في مجرى الحروب العقائدية الكبرى التي عمل مؤتمرا دودراشت ووستمنستر الكنسيان على إنهاؤها. وعلى نقيض لوثر لم يستوعب كالفين المرسوم الرهيب (Decretum Horribile) بالمعايشة والتجربة الشخصية، بل بالاستنباط، ممّا أدى إلى تصاعد أهميته بتصاعد حزمه الفكري نحو تصويب اهتمامه الدّيني على الإله فحسب، وليس على البشر⁽¹⁴⁾. فليس الإله موجوداً من أجل البشر، وإنما البشر من أجل الإله، وبالتالي فإن كل ما يحدث - بما في ذلك، إذن، ما يعتبره كالفين أمراً يقيناً أن فريقاً محدوداً من البشر فحسب دعوا للتّنعيم بالخلاص - لا مغزى له سوى بوصفه وسيلة للتمجيد الذاتي لجلالة الرب. لذا فمن العبث تطبيق معايير "العدل" العلمانية على أحكامه السيادية ولا يكون ذلك، إن حصل، سوى مسّ بجلالته⁽¹⁵⁾، بما أنه وحده حرّ، أي غير خاضع لأيّ ناموس، وأننا لا ندرك أحكام قضائه ولا نعلم منها إلا ما شاء له أن يبلغنا. وهذه التّف من الحقيقة الأبدية هي كل ما بأيدينا أن نلتزم به، وكل ما سوى ذلك - المعنى العميق لمصيرنا الشخصي - تكتشفه أسرار خفية من المستحيل، ومن التّداول أيضاً، محاولة الكشف عنها. وإذا خطر للمحرومين من نعمة الخلاص أن يتدمروا لعدم إنصافهم فإن ذلك بمنزلة أن تشتكي الحيوانات لأنها لم تولد بشراً. فكل الخلق منفصل عن الإله انفصال هابوية لا يربطها جسر، ولا يأمل منه - طالما هو لم يغيّر شيئاً فيما بهمّ إجلال جلالته - سوى الموت الأبدي. وكل ما نعرف هو أن جزءاً من البشر سينعم بالخلاص وجزءاً آخر مصيره اللعنة. وإذا افترضنا أن سلوك الإنسان، حسناً كان أم مخطئاً، له تأثير على هذا المصير، فمعنى ذلك الإقرار بأن أحكام قضاء الإله، الحرّة على الإطلاق، والراسخة من الأزل، تتغيّر بفاعل الإنسان - وذلك ما لا يعقل. وها هو "الآب في السّماء"، كما تمثله الإنسان حسب العهد القديم، الذي يغتبط بعودة المذنب إليه كامراً بالعثور على قرش ضاع لها، يتحوّل هنا إلى جوهر استعلائي يخرج عن كل إدراك بشري، أسند من الأزل، وحسب أحكام قضائه الخفيّ، لكل فرد مصيره وسوى كل أمور

(14) انظر في خصوص ما سيلي : Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle 1897 وفيهم اللاهوت الكالفيني عامة : Hepp, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld 1861).

ff. *Corpus Reformatorum*, Vol. 77, pp. 186

(15) انظر مدونة:

الكون مهما صغرت⁽¹⁶⁾. إن رحمة الإله، بما أن أحكام قضائه قارة أزلية، لا تضع على من منحهم إياها ولا يحصل عليها من حرهم منها.

لا شك أن مبدأ عقيدياً بهذه الصفة الرهية من اللاإنسانية أفضى، بالنسبة إلى نفسية جيل استسلم لوقعه العظيم، أولاً وبالذات إلى هذه النتيجة: استتباب شعور بعزلة روحية خارقة لدى الفرد⁽¹⁷⁾. لقد أصبح إنسان عصر النهضة (ريسانس) في الشأن الحاسم من الحياة، أي الخلاص الأبدي، محتم عليه أن يتخطى طريقه بمفرده، وجهة مصير مقرر من الأزل. لا أحد يعينه ويواسيه. لا قسّ: فمن حبي بالاصطفاء فقط بمقدوره أن يفهم كلمة الربّ روحانياً. ولا سرّ مقدّس: فالأسرار منزلة من الإله لإعلاء مجده ولذا فهي لا تتزعزع، لكنها ليست وسائل لنيل نعمة الإله، بل إنها مجرد دعائم خارجية (Extra subsidia) للإيمان. ولا كنيسة: صحيح أن هناك المقولة: لا خلاص خارج الكنيسة (Extra ecclesiam nulla salus)، بمعنى أن من ابتعد عن الكنيسة الحق لا ينتمي أبداً إلى من حباهم الإله بالاختيار⁽¹⁸⁾؛ لكن من أتباع الكنيسة أيضاً المرفوضين (Die Reprobieren) الذين وجب أن يتموا إليها وأن يُخضعوا لأدواتها التأديبية، لا من أجل الخلاص، فهذا أمر مستحيل، بل لأنهم كذلك من المفروض عليهم أن يساهموا في تنفيذ وصايا الإله في سبيل مجده وعزته. وأخيراً

(16) بالإمكان مطالعة عرض هذا المفهوم الكالفيني في الشكل الذي عليه هنا تقريباً مثلاً في عمل - L. II c. 1 de praedestinatione: الفصل Hoornbeek, *Theologia practica* (Utrecht 1663) وجدير بالملاحظة أن يندرج المقطع مباشرة تلو العنوان: De Deo. وقد اعتمد هورنيك (Hoornbeek) من الوثائق بالخصوص الفصل الأول من رسالة بولس إلى أهل أفسس. - لا داع لنا هنا أن نتناول بالتحليل المحاولات المختلفة لدمج مسؤولية الفرد باختيار الرب المسبق والعناية الربانية وإنفاذ "حرية" الإرادة العملية - كما كانت في مستهل إنشاء التعاليم على يدي أغسطينوس.

(17) "The Deepest Community is Found not in Institutions or Corporations or Churches, but in the Secrets of a Solitary Heart",

هكذا يعبر داودن (Dowden) في كتابه الممتاز *Puritan and Anglican* (ص 234) مبرزاً جوهر الأمر. وقد شغلت مسألة العزلة الباطنية العميقة للفرد بنفس الشكل أيضاً أتباع المذهب الجانساني ببور رويال، الذين كانوا من القائلين بالاختيار المسبق.

(18) Contra qui hujusmodi coetum Contemnunt... salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo = contemtu perseverat electus non est. Olevian, de subst. foed. p. 222.

وأيضاً: لا ربّ: فالمسيح بدوره لم يمت لإفداء للمختارين⁽¹⁹⁾ فحسب، بعد أن قضى الربّ من الأزل بإفراقهم موته الفدائية. هذا العنصر: الانتفاء المطلق (الذي لم يتحقق في اللوثرية بكامل الصرامة) للخلاص عبر الكنيسة والأسرار المقدسة، هو ذا الأمر الحاسم على الإطلاق بالقياس إلى الكاثوليكية. لقد بلغ ذلك المسار العظيم في التاريخ الديني نحو زوال السحر عن العالم⁽²⁰⁾، الذي بدأ مع النبوة اليهودية القديمة ونبذ، بدعامة الفكر العلمي الهيلينستي، كل الأساليب السحرية في التماس الخلاص باعتبارها باطلاً ومنكراً، بهذا نهايته. فقد ذهب المؤمن الطهوري/ البوريتاني التقّي إلى حدّ نبذ كل ملامح الطقوس الدينية الدائرة حول الضريح وصار يدفن ذوي القربى دون أيّا مظاهر شعائرية لتفادي كل أشكال المعتقدات الباطلة وقطع كل إيمان بتبرّك سحري - سري الصفة⁽²¹⁾. لم تنعدم إذن كل وسيلة سحرية فحسب، بل وكذلك كل واسطة لتوجيه النعمة الإلهية نحو من قضى الإله بحرمانه منها. لقد انطوى هذا الانعزال الباطن للإنسان، في اقترانه بالتعاليم القاطعة حول نأي الإله وانعدام قيمة كل ما هو مخلوق صرف، من جهة على علة الموقف السلبي على الإطلاق للطهورية من كل العناصر الحسيّة - الشعوريّة في الثقافة الذاتية والتدين الشخصي - لأنها لا طائل منها من حيث الخلاص وتغذي أوهاماً روحية ومعتقدات باطلة تأله المخلوقات - واستنكافها مبدئياً عن كل أوجه الثقافة الحسيّة عامّة⁽²²⁾؛

(19) "يقال إن الرب أرسل ابنه لإنقاذ البشر، - لكن لم تكن هذه غايته، بل كان يريد رفع بعض الناس من السقوط فحسب... وأقول لكم إن الإله لم يمت إلا من أجل النخبة المختارة..." (خطبة أُلقيت سنة 1609 ببروك (Broek)، انظر: Wtenbogaert II, p. 9). وعلى درجة من التعقيد نجد أيضاً تعليل واسطة المسيح في اعتراف الإيبان المعروف باعتراف إيبان هانزرد نوليز (Hanserd Knollys Confession) وفي كل الحالات يكون من المسلم به أن الربّ ما كان في الحقيقة ليجتاح لهذه الوسيلة.

(20) انظر في خصوص هذه السيرة المقالات حول "أخلاقيات الاقتصاد في ديانات العالم الكبرى". إن المكانة الخاصة التي كانت عليها الأخلاقيات الإسرائيلية القديمة، حيال المصرية والبابلية، القربية منها من حيث المضمون، وتطورها منذ عهد الأنبياء، تقوم، كما سيبان، على هذا الوضع الأساسي: رفض طقوس السحر العقائدية كوسيلة للخلاص.

(21) وبالمثل اعتبرت المعمودية، حسب أكثر الآراء حسماً، ملزمة فقط بفعل حكم وضعي، وليست ضرورية للخلاص. ولهذا استطاع الانفصاليون الطهوريون المتشددون، إنجليز واسكتلنديون، تنفيذ المبدأ القائل بعدم وجوب تعميد أطفال ممن بدأ بديهاً بأنهم من غير المختارين (مثلاً أبناء المدمنين على السكر). وقد نصّح سينودس إيدام لسنة 1586 (الفصل 32، 1) الاستجابة لتعميد كهل يتبغى ذلك لكنه مازال غير مؤهل للعشاء الرباني إذا استقام سلوك عيشه وأعرب عن بغيته عن حقيقة.

(22) إن هذا الموقف السلبي تجاه "الثقافة الحسية" يمثل، كما بيّن داودن بأحسن وجه (المصدر نفسه)، =

ومن جهة أخرى فإنها تمثل أحد جذور تلك النزعة الفردانية⁽²³⁾ الخالية من الأوهام ذات الصبغة التشاؤمية، كما هي تبرز إلى يومنا هذا في "الطبع القومي" وفي مؤسسات الشعوب التي كانت في ماضيها على المذهب الطهوري/ البوريتاني - وعلى نحو يتضارب بصفة ملفتة مع المنظار الذي رأى "التنوير" البشر من خلاله فيما بعد⁽²⁴⁾. وتعرضنا ملامح هذا التأثير لتعاليم الاضطفاء الخلاصي (Gnadenwahllehre) في الفترة الزمنية التي تعيننا بجلاء في تجليات عادية من سير الحياة ومن النظرة إلى الحياة، وذلك حتى هناك حيث أخذ نفوذها كعقيدة جوهرية يضمحل. فلقد كانت أيضاً مجرد الشكل الأقصى لذلك الاقتصار الكلي على التوكل على الإله، وهو ما يهمننا هنا بالأساس تحليله. نجدها على سبيل المثال في ذلك التحذير المتكرر بصفة ملفتة في الأدب الإنجليزي الطهوري من كل استيثاق في مساعدة أو صداقة بشريتين⁽²⁵⁾. فحتى ريتشارد باكستر، المتسم باللين والرفق، ينصح بتوخي الحذر من أقرب الأصدقاء، كما بحث بايلي (Bailey) رأساً على قطع الثقة في أي شخص وعدم البوح بسرّ مخرج لأيّ كان: فالربّ وحده دون سواه جدير بالثقة⁽²⁶⁾. وفي تناقض

= عنصراً تأسيسياً للمذهب الطهوري.

(23) يتضمن المصطلح الفردانية (Individualismus) ما تصور العقل من المعاني المتباينة المتنافرة. أما القصد به في هذا المقام فتمنى أنه سوف يتضح في مجرى التلميحات الموالية. وقد ذهب بعضهم - في معنى آخر للكلمة - بنعت اللوثرية كونها "فردانية" الصفة لأنها لا تنطوي على تنظيم نقشي للعيش. وفي معنى مغاير آخر يستعمل د. شافير (D. Schäfer)، مثلاً، الكلمة بأن يسمي، في مقاله: *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Abh. D. Berl. Akad. 1905) العصر الوسيط زمن "التفرد الشخصي بصفة مميزة"، باعتبار أن الحدث إلهام في نظر المؤرخ كان حينئذ بشكل حالات لاعقلانية على أهمية لم تعد اليوم دارجة. وأراه على حق، وربما أيضاً أولئك الموجهة إليهم أراؤه، لأن الطرفين يقصدان أشياء تختلف كل الاختلاف حين يتحدث كلاهما عن الشخصية (Individualität) والفردانية. لقد تم اليوم بجزء تجاوز آراء جاكوب بيركهاردت (Jakob Burckhardt) العبقريّة، وصار من القسيم جداً، علمياً، أن يعمد في الوقت الراهن إلى تحليل عميق، ذي توجه تاريخي، للمفهوم. وعكس ذلك أن تدفع غريزة اللعب بعض المؤرخين إلى إلصاق اللفظة على عصر تاريخي ما كلافتة "للتعريف به".

(24) وكذلك في تناقض - بالطبع بأقل حدة - مع التعاليم الكاثوليكية المتأخرة. أما نزعة باسكال التشاؤمية، القائمة بالمثل على تعاليم الاختيار في شأن النعمة الربانية، فإنها جانسنية المصدر؛ كما أن فردانيته، المستنكة للدنيا، المتأنية عن ذلك، لا تتفق مع الموقف الكاثوليكي الرسمي قطعاً. انظر في هذا الخصوص ص 72 من عمل بول هونغشيم المذكور حول الجانسنية الفرنسية.

(25) وهو ما ينطبق تماماً على الجانسنين (Jansenisten).

(26) انظر: Bailey, *Praxis pietatis*, S. 187. (الطبعة الألمانية لايبزيغ 1724). وبالمثل ينتحي سبينير =

ملحوظ إلى أقصى درجة مع اللوثرية، وفي ارتباط بهذه الأجواء الحيوية في الميادين الكالفينية التي بلغت النضج، اختفت دون سابق إعلان ممارسة سرّ الاعتراف المنفرد، التي لم يكن لكالفين ذاته من تحفظ حيالها إلا خشية إساءة فهمها باعتبارها سرّاً من الأسرار القدسية: وكان ذلك حدثاً خطراً البعد إلى أقصى درجة. أولاً كمؤشر على نوعية التأثير المترتب عن هذا التدين. ثم أيضاً كحافز سيكولوجي إنمائي لموقفها الأخلاقي. فبهذا الانتفاء انتفت الوسيلة "للتنفيس" الدوري عن الشعور الروحي بالخطيئة⁽²⁷⁾. وسيأتي لاحقاً الحديث عما ترتب على ذلك من تأثير على السلوك الأخلاقي في المعيش اليومي. لكن تبينت النتائج بالنسبة إلى وضعية الناس العامة على الصعيد الديني. لقد وقع اتصال الإنسان الكالفيني بربه في انعزال باطني عميق، رغم ضرورة الانتساب للكنيسة الحق كشرط للخلاص⁽²⁸⁾. من ابتغى لمس

= في مؤلفه: *Theologischen Bedenken* (نعمد هنا الطبعة الثالثة، هالتي 1712) منحه شبيهاً، مفاده أنه من النادر أن يعطي الصديق النصح بمراعاة مجد الإله، بل غالباً من باب نوايا مادية حسية (ليس بالضرورة أنانية).

"He (the "knowing man") is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires... He sees the falseness of it and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment".

هكذا صرح آدامز (Th. Adams) بحكمة (*Works of the Puritan Divines*, p. LI) - ثم إن بايلي (*Praxis pietatis* ص 176) ينصح أيضاً أن يتمثل المرء كل صباح قبل الاختلاط بالناس إنه قادم على دغل موحش ملؤه الأخطار فيترجى من الرب "معطفاً من الحذر والعدل" - وقد تغلغل هذا الإحساس وسرى عبر كافة الفرق ذات المنحى التقشفي وأدى لدى بعض التقويين رأساً إلى نوع من عيش الناسك في صلب الحياة الدنيوية العادية. فحتى شبانغبارغ (Spangenberg) يذكر (في كتابه الهارنوتري (*Idea fidei fratrum*) ص 382) بالقول الإنجيلي (Jer. 17, 5): "اللعة على الإنسان الذي يتكل على البشر" - ويجدد الرجوع، لإدراك هذا الجانب المميز، المزدري للإنسان، في هذه النظرة للحياة، إلى شروح هورنيك (*Theol. Pract.* I, p. 882) حول واجب حب: "Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo... Quo quis plus se ulciscitur, eo minus id pro ipso agit Deus" وهو "تأجيل للثأر" نفسه كما يرد في الأجزاء الموالية لسفر "الهجرة" من العهد القديم: وفي ذلك تصعيد بارع واستبطان لشعور الانتقام مقارنة بالتحريض السابع "العين بالعين".

(27) ولا شك أن كرسي الاعتراف لم تقتصر وظيفته أبداً على هذا الدور؛ إن آراء موممان (Muthmann)، مثلاً، (انظر: *Zeitschrift f. Rel. Psych.* I, H. 2, S. 65) تتسم ببساطة بالغة لتفسير مسألة الاعتراف السيكلوجية شديدة التعقيد.

(28) هذا الافتتان بالذات يكتسي أهمية بالغة لتقسيم الأسس السيكلوجية للتنظيمات الاجتماعية الكالفينية. إنها تقوم كلها على حوافز "انفرادية" داخلية، "عقلانية" من حيث الغاية أو القيمة. إن الفرد لا ينفذ إليها أبداً بصفة شعورية، بل إن "مجد الرب" والخلاص الشخصي يظلان فوق "عتبة" =

التأثيرات⁽²⁹⁾ الخصوصية لهذه الأجواء الغريبة عليه الاطلاع على أكثر الكتب ذيوياً في الأدب الطهوري قاطبة: رحلة الحاج (*The Pilgrim's Progress*) لـ برنيان⁽³⁰⁾ Bu- (nyan)، وبالتحديد الفصل منه المتعلق بتصرف البطل "كريستيان"، لما دهمه الوعي بإقامته في "مدينة الفساد" وحلت عليه الدعوة إلى الإسراع بالحج إلى المدينة السماوية. وتعلقت به الزوجة والأطفال - لكنه سدّ أذنيه بالأصابع واندفع في طريقه عبر الحقول هاتفاً: الحياة، الحياة الأبدية! (Life, eternal life)؛ وليس هناك ما يترجم عن الحالة النفسية لهذا المؤمن الطهوري، الذي يعمل نحاساً، أفضل من الشعور الفطري الصادر عنه شعراً وهو في محبسه، معتكفاً على ذاته للتفكير في خلاصه دون سواه، شعور يوحى بالحوارات المهيبة التي يديرها بطل رواية صانع الأمشاط العادل (*Der Gerechte Kammacher*) للكاتب السويسري غوتفريد كيلر (Gottfried Keller) مع رفاق طريق على نفس النزعة الروحية. ولما أصبح في مأمن وطمأنينة، وحينئذ فقط، استساغ أن تلتحق به أسرته. إنه الفزع المريع إزاء الموت وما يتلوّه، كما نلمسه بكثافة لدى ألفونس فون ليغوارى (Alfons von Liguori)، حسبما وصفه لنا دولنغر (Döllinger)، - بعيداً كل البعد عن تلك العقلية الموجهة باعتزاز على الحياة الدنيا، مثلما عبر عنها ماكيافيلي في مدحه لأهل مدينة فلورنسا، قائلاً عنهم - وهم في نزاع مع البابا والحزم الكنسي - إن "حبهم لمدينتهم الأم يفوق خوفهم على خلاص أرواحهم"، وأكثر بعداً عن المشاعر التي جعل [الموسيقار] ريتشارد فاغنر بطله زيغموند ينطق بها قائلاً: "بلغ سلامي إلى [الإله الجرمانى] فوطان، بلغ سلامي إلى [جنة] فالهالا... لكن لا تحدثني البتة عن متع فالهالا الهزيلة". إلا أن مفعول

= الوعي". إنه ما لم يزل إلى اليوم يطبع خاصية التنظيم الاجتماعي لدى الشعوب ذوي الماضي الطهوري بملامح مميزة معينة.

(29) إن السمة الأساسية اللاسلطوية للتعاليم، التي تمجّن في واقع الحال كل وأية عناية كنسية أو حكومية بمس الأخلاقيات وأمور خلاص الروح، باعتبارها عديمة الجدوى، أسفرت دوماً من جديد إلى تحجيرها، كما فعلت السلطات الهولندية على سبيل المثال. وكانت النتيجة دائماً: تكوين كونفانتيكـل (Konventikel) [حلقات العبادة خارج الكنيسة]، (كما حدث بعد سنة 1614).

(30) فيما يتعلق ببونيان انظر سيرته من تأليف فرود (Froude)، في مجموعة موريلي (Morley) (*English Men of Letters*)؛ وكذلك نبذة ماكاولي (سطحية) (Miscell, Works II, p. 227) - في نظر تساوى الأمر حيال الاختلافات الطائفية في الكالفينية، بينما كان من ناحيته من أتباع التغطيسيين الكالفينيين الملتزمين.

هذا الفرع لدى بونيان من جهة وعند ليغواري من جهة أخرى يختلف اختلافاً ملحوظاً: نفس الشعور بالخوف الذي يدفع هذا الأخير إلى كل ما يتصوره العقل من أشكال الإذلال الذاتي، يمتد الآن على صراع مستمر سلبي ومنظم مع الحياة. كيف يفسر هذا الاختلاف؟

يبدو في أول وهلة مثل لغز أن يرتبط تفوق الكالفينية، اللا ريب فيه، في النظام الاجتماعي بتلك النزعة لتحرر الفرد الباطني من القيود الضيقة التي تكبله بها الدنيا⁽³¹⁾. إلا أنها، ومهما بدا ذلك في المنطلق غريباً، تنجر عن الصبغة المميزة

(31) تبدو الإشارة إلى الأهمية القصوى، وغير المرتاب فيها، للفكرة الكالفينية حول اشتراط الخلاص للقبول في صلب جماعة موافقة للأحكام الربانية، بموجب "الضم إلى جسد المسيح" (Calvin, *Instit.* III, 11, 10)، بالنسبة إلى الطابع الاجتماعي للمسيحية المصلحة، بديهية. بيد أن جوهر المسألة فيها يهيم أوجه نظراً يختلف بعض الاختلاف. لقد كان بإمكان تلك الفكرة الدغائية أن تنشأ حتى إذا كانت الكنيسة على محض شكل مؤسسي، وهو ما حدث فعلاً، كما هو معروف. وهي [الفكرة] في حد ذاتها لا تملك قوة سيكولوجية، لإثارة مبادرات حرية بتكوين جماعات وتزويدها بقوة ماثلة، كما كانت الكالفينية تملكها. وقد كانت نزعتها هذه إلى تكوين الجماعات فاعلة حتى خارجاً عن النماذج المحددة ربانياً للجماعات الكنسية في "الدنيا". وهنا بالذات يكمن بصفة حاسمة الاعتقاد بأن المسيحي يختبر وضعه من حيث نعمة الخلاص بفعل "في سبيل مجد الإله المعظم"، وأنه يتعين على النبذ الحازم لتأليه المخلوقات/ عبادة الأوثان وكل تشبث بالعلاقات الشخصية بين البشر أن يدفع هذه الطاقة في كتمان إلى مسار فعل موضوعي (لاشخصي). إن المسيحي الذي يكون همه اختبار وضعه من حيث نعمة الخلاص يعمل من أجل تحقيق غايات الرب، ولا يمكن أن تكون هذه سوي لاشخصية. وكل علاقة شخصية محض شعورية بين إنسان وآخر - وبالتالي غير ذات علة عقلانية - تقع من منظور الأخلاقيات الطهورية، أو غيرها من الأخلاقيات التشفية، في تهمة تأليه المخلوق/ عبادة الأوثان. وفيما يهيم الصداقة فمن شأن التحذير الموالي، فضلاً عما سلف، أن يوضح ذلك: It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us ... It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God. (Baxter, *Christian Directory* IV, p. 253).

وسيعترضنا المزيد من الحجج من هذا القبيل. ويتحمس الكالفينيون لفكرة أن الإله لا بد أنه، عند تكوين العالم، بما في ذلك ترتيب النظام الاجتماعي، أحب أن يكون الغائي الموضوعي وسيلة لإعلاء مجده: لا الخلق لغاية ذاته بل نظام الخليقة تحت إرادته. لذا فإن اندفاع القديسين الظاهرين للفعل، المنبثق عن تعاليم الاصطفاء للنعمة، يصبّ بتامه في السعي إلى عقلنة/ ترشيد الدنيا. وكذلك فكرة أن النفع "العمومي"، أو ما عبر عنه باكستر (R. Baxter, *Christian Directory* IV, p. 262)، بمعنى ملائم للذي ستضعه العقلانية الليبرالية لاحقاً، بـ "The good of the many" ينبغي أن يبجل على كل مصلحة شخصية أو خاصة للأفراد، فإنها - ولو أنها لم تكن جديدة في حد ذاتها - انجرت للطهورية عن استنكارهم تأليه المخلوق/ عبادة الأوثان. - إن الامتناع الأميركي التقليدي عن الخدمات الشخصية يعود، إلى جانب العديد من الأسباب الأخرى، المتأنية عن مشاعر "ديمقراطية"، بدون شك أيضاً (وبصفة غير مباشرة) على هذا التقليد [العقدي]. وهو ما ينطبق أيضاً على التحصن الكبير نسبياً الذي تبديه شعوب كانت على المذهب الطهوري، ضد النظم الاستبدادية، وإجمالاً على =

التي لزم أن يتخذها مبدأ "حبّ الغير" المسيحي تحت ضغط الانعزال الباطني للفرد بفعل العقيدة الكالفينية. إنها تنجرّ عن ذلك أولاً من باب المبدأ الدغمائي⁽³²⁾. إن غاية الوجود - ولا غاية له أخرى - تكمن في الإجلال الذاتي لعظمة الإله، والغاية من وجود المسيح المختار - ولا غاية له أخرى - تتمثل في الرفعة في تمجيد الإله على وجه الأرض بتنفيذ وصاياه. بيد أن الإله يريد من المؤمن المسيحي أداء اجتماعياً، لأنه يريد أن يكون التشكيل الاجتماعي للحياة مطابقاً لوصاياه ومرتباً بها يوافق تلك الغاية. لذا فلإن العمل الاجتماعي⁽³³⁾ الذي يقوم به المؤمن الكالفيني في الدنيا لا يعدو أن يكون سوى عمل في سبيل إعلاء مجد الإله (In majorem gloriam Dei). وهو ما ينطبق أيضاً على العمل المهني الذي يؤدّي في خدمة الحياة الدنيا للجميع. ولقد سبق أن رأينا لوثر يشتقّ العمل المهني في توزيعه من مبدأ "حبّ الغير". غير أن ما ظل لديه مبادرة غير ثابتة، لم تتجاوز مرحلة التنظير، غداً عند الكالفينيين فصلاً مميّزاً من منظومتهم الأخلاقية. إن "حبّ الغير" - بما أنه خدمة، لا ينبغي أن يكون إلا في سبيل مجد الإله⁽³⁴⁾، لا لأجل الخلق⁽³⁵⁾ - يتنزل في المقام الأوّل في سياق تحقيق المهام المهنية

= موقف الإنجليز الرافض إزاء كبار سياسيينهم - مقارنة ببعض ما عشناه من ذلك في ألمانيا بداية من 1878 من سلمي وإيجابي. فيما يرتبط بمنكر تقديس السلطة - الذي لا يستباح إلا في شكله اللاشخصي والمرتبط بمضمون الكتاب المقدس - وكذلك الإفراط في إعلاء شأن أرفع الرجال وجاهة وقداصة - لخطر أن يمس ذلك بواجب طاعة الإله - انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 56. (الطبعة الثانية 1678).

(32) سنعود مكرراً للحديث عن العلاقة بين "النتائج" الدغمائية والسيكولوجية العملية. وبالطبع لا حاجة للتخصيص على عدم تجانس الجانبين.

(33) "اجتماعي" بالطبع في صيغة تخلو من كل دلالة لمعنى الكلمة العصري، بل فقط في معنى نشاط في حيز التنظيم السياسي والكنسي... إلخ للجماعة.

(34) تعد الأعمال البارة، المستهدفة غاية ما ليست ذات جدوى للرب، آثمة، بحسب اعتراف الإيوان المعروف باعتراف إيمان هانزرد نوليز (Hanserd Knollys Confession, ch. XVI).

(35) ما المغزى من "محبة للغير" لاشخصية، قائمة فقط على ارتباط الحياة بالإله، في السياق الديني لحياة الجماعة المنتمى إليها، هذا ما يمكن تمثله بأفضل ما يكون من خلال تصرّف الجماعات التبشيرية China Inland Mission و International Missionaries' Alliance (انظر: Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5. Aufl. S. 99, 111) - بتكاليف باهضة تم تجنيد حشود هائلة من المبشرين، ألفاً منهم للصين فقط، مثلاً، لـ "المن" ببشارة الإنجيل على كافة الوثنيين، لأن المسيح أوصى بذلك وجعل هذا شرطاً لعودته. هل تمّ كسب الموعوظين للمسيحية وتمكينهم من إنقاذ أرواحهم، هل باستطاعتهم فقط فهم لغة المبشرين ولو نحوياً - إنه أمر ثانوي وشأن يهم الإله الذي له الحكم والفصل في ذلك. تعد الصين حسب هودسن تايلر (انظر وارنك (Warneck)) حوالي =

التي يفرضها ناموس الطبيعة، متخذاً له طابعاً موضوعياً لا شخصياً متميزاً، بوصفه خدمة مصوّبة على التشكيل العقلاني للكون الاجتماعي الذي يحيط بنا. فالتشكيل والترتيب الغائي العجيب لهذا الكون، الهادف في صنعه، حسب وحي الإنجيل وحسبما يقرّ به الإدراك الطبيعي عياناً، إلى أن يكون في "صالح" الجنس البشري، ما من شأنه أن يجعل العمل في خدمة هذه المصلحة الاجتماعية اللاشخصية يُستشف باعتباره معزراً لمجد الإله وناجماً عن إرادته. وهكذا فإن التغاضي عن قضية العدالة الإلهية (Theodizee) وكل التساؤلات حول "مغزى" الدنيا والحياة، التي تهرأ في خوضها آخرون، بات أمراً بديهياً في نظر المؤمن الطهوري، مثلما هو الحال - لدواع مغايرة تماماً - بالنسبة إلى اليهودي. وكذلك ونوعاً ما بالنسبة إلى التدين المسيحي غير التصوّفي عامة. وفضلاً عن هذا الاقتصاد للطاقت انضاف إلى الكالفينية عنصر آخر ذو مفعول في نفس الاتجاه. إن التفرقة بين "الفرد" و"الأخلاقيات" (حسب مفهوم كركغارد (Sören Kirkegaard)) لا وجود لها في نظر الكالفينية، رغم أنها تجعل الفرد في أمور الدين لا يعتمد إلا على نفسه. ولا يتسع لنا المجال هنا لتحليل الأسباب وشرح أهمية هذه الأوجه بالنسبة إلى عقلانية الكالفينية سياسياً واقتصادياً. لكن هنا يكمن مصدر الطابع النفعي للأخلاقيات الكالفينية، ومن

= 50 مليون أسرة؛ وقد يجوز لألف مبشر أن "يلغوا" 50 أسرة يومياً، فتم "المن" ببشارة الإنجيل على كافة أهل الصين خلال ألف يوم أو أقل من ثلاثة أعوام. إنه النمط عينه الذي مارس الكالفينيون حسب نظامهم للضبط والمراقبة الكنسية: لم تكن الغاية تمكين المراقبين من إنقاذ نفوسهم - فذلك بيد الإله وحده ولا تأثير فيه لوسائل الضبط الكنسية - بل إعلاء مجد الرب. إن المسؤولية في إنجازات حركة التبشير الحديثة، بما أنها تقوم على أساس مشترك للمذاهب العقدية، لا تعود على الكالفينية في حد ذاتها. (كان كالفين شخصياً يرفض واجب التبشير بين الوثنيين، باعتبار أن مواصلة توسّع الكنيسة شغل الإله وحده (Unius Dei opus)). بيد أنها تنبثق، حسبما يظهر، عن تلك الحلقة من التصورات، المسترسلة عن طريق الأخلاقيات الطهورية، التي مفادها أن المرء يوفي بواجب حب الغير إذا هو نفذ وصايا الرب في سبيل إعلاء مجده. وبهذا ينال الآخر ما يستحق، والبقية بيد الإله وحده. - بهذا تنعدم الصفة الإنسانية في العلاقات مع "الغير"، إن صح التعبير. وهو ما يتجلى في ظروف شتى. مثلاً في ميدان الرأفة (Charitas) في البروتستانتية المصلحة، المشهور، عن حق بصفة ما: يتامى مدينة أمستردام، وهم يقادون، ونحن في القرن العشرين، في صف استعراضي إلى الكنيسة، في زي مبرقش، أسود أحمر أو أحمر أخضر - وكأنه لباس مهرجين -، فيتهياً مشهد لا شك أن الذوق كان يستسيغه في سالف العهد، والكل يجذم بمجد الإله، بقدر ما هو يصدم كل إحساس "إنساني" شخصي. وهكذا الحال - وسيؤكد لنا ذلك مزيداً - في كل جزئيات الحياة المهنية. بالطبع لا يترجم هذا إلى عن نزعة معينة، وستكون لنا فيما سيلي فرص لوضع بعض التحديدات. لكنها نزعة - ذات أهمية فائقة - في حيز هذا التدين التقشفي تحتم بالضرورة أن تستخلص هنا.

هنا انبثقت خصوصيات مميزة هامة لفهوم المهنة الكالفيني⁽³⁶⁾. - لنعد الآن ثانية لتفحص عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestinationslehre).

ذلك أن المسألة الحاسمة بالنسبة إلينا هي أولاً: كيف أمكن تحمّل⁽³⁷⁾ هذه العقيدة

(36) تختلف أخلاقيات بور روابال [الجانسينية]، المحددة من حيث عقيدة الاختيار المسبق، على كافة الأصعدة، وذلك من جراء وجهتها الروحانية، اللادنيوية، وبالتالي إذن: الكاثوليكية (انظر بول هونغشيم، المصدر نفسه).

(37) لقد ساد الرأي لدى هوندسهاغن: (Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik, 1864, I, S. 37),

أن عقيدة الاختيار المسبق كانت مجرد تعاليم خاصة برجال اللاهوت ولم تكن عقيدة في متناول "الشعب". ولا يصح هذا إلا إذا جعلنا لفظة "شعب" مرادفة لجمهرة عامة الناس الأيمن من الطبقات السفلى. وحتى في هذه الحالة لا يصح الأمر إلا بنصيب جد محدود. لقد استنتج كوهلر (Köhler) في أربعينيات القرن 19 أن "الجهاهير" (والمقصود بهم البورجوازية الصغرى في هولندا) يطنى عليها الاعتقاد بالاختيار المسبق بصفة بالغة، ناهيك أن كل من نفى المرسوم الثنائي اعتبر لديهم مارقاً ومحروماً من الخلاص. وقد حدث أن وجه إليه السؤال عن ساعة إعادة ولادته (المستوعبة من باب عقيدة الاختيار المسبق). ولم يكن كرومويل - الذي اقتبس منه زيلر (Zeller) في *Das theologische System Zwinglis*, (S. 17 نموذجاً لبيان مفعول هذه العقيدة - وحده، بل "قديسوه" أيضاً على علم بقراءة الأمر بأنم ما يكون، كما كانت القوانين الناجمة عن سينودسات دوردرخت وواستمستر والمتعلقة بهذه العقيدة شأنًا قومياً بالغ الأهمية. وكانت جماعات كرومويل المعروفة بـ ejectors و tryers لا تقبل سوى القائلين بها، وحتى باكستر (Life, I, p. 72)، رغم أنه كان في المعتاد مناهضاً لها، اعتبر مفعولها على نوعية رجال الدين رفيعاً. ولا صحة للزعم بأن التقوين المصلحين، أعضاء حلقات "كونفتيكل" الإنجليزية والهولندية، كانوا على إلمام منقوص بهذه العقيدة؛ فهي بالذات ما وحد صفوفهم في البحث عن يقين الخلاص (Certitudo salutis). ولا استنباط ما تعنيه عقيدة الاختيار المسبق، أو ما لا تعنيه، بما أنها تعاليم خاصة برجال اللاهوت، فمن شأن الكاثوليكية الصحيحة كنيساً، التي لم تكن غريبة عنها، أن تظهر ذلك. (لقد كان الأمر الحاسم في ذلك، أي الرأي بأن على الفرد أن يعتبر نفسه مختاراً وأن يواظب على الاختيار، مرفوضاً على الدوام. انظر حول التعاليم الكاثوليكية في هذا الصدد مثلاً: Ad. van Wyck, Tract. de praedestinatione, Cöln 1708. لا داعي هنا لتقصي ما مدى صحة اعتقاد باسكال في الاختيار المسبق). - لا شك أن هانديشاغن (Hundeshausen)، الذي ما كان يستسيغ هذه العقيدة، استمد انطباعاته في معظمها من الأوضاع الألمانية. وكان أساس نفوره منها ما تبلور لديه من رأي استنباطي محض أنها تقضي حتماً إلى القدريّة الأخلاقية والتناقضية (Antinomismus). وقد سبق أن قام زيلر بدحض هذا الرأي. غير أنه، من ناحية أخرى، لا ينكر أن مثل هذا الانعكاس ممكن، وقد تحدث عنه كل من ميلانطون وويسلي: إلا أن الأمر تعلق في كلا الحالتين بربط بالثدين "العقيدي" الشعوري الزرعة. ومن هذا المنظور، الذي تعوزه فكرة الاختبار العقلانية، فإن النتيجة كامنة في جوهر الأمر. - وقد برزت في الإسلام هذه الانعكاسات القدريّة. لكن لأي سبب؟ لأن عقيدة القضاء والقدر في الإسلام تنزع إلى "التحديد المسبق للمصير" (Prädeterministisch) لا للاختيار المسبق (Prädestinarianisch)، موجهة على المصير في الدنيا، لا على الخلاص الأخروي؛ لأن، بالتالي، الأمر الحاسم أخلاقياً هو أن "الاختبار" للمختار لا يؤدي دوراً في الإسلام، ومن هنا فإن ما يتمخض عن ذلك هو جرأة حربية، لا نتائج مرتبطة بعيش منهجي، بما أن "المكافأة" تعوزها. انظر الأطروحة في اللاهوت (جامعة هايدلبرغ) لـ ف. أولريش (F. Ulrich) بعنوان: Die Vorherbestimmungslehre =

في عصر كان يرى الآخرة ليس فقط أهم، بل، وعلى أوجه متعددة، أضمن من كافة مصالح الحياة الدنيا⁽³⁸⁾. وثمة سؤال لا بد أنه خامر كل مؤمن على انفراد ودفع ببقية الاهتمامات كلها إلى المؤخرة: هل أنا ممن وقع عليهم الاختيار؟ وكيف لي أن أضمن لنفسي هذا الاختيار⁽³⁹⁾؟ - بالنسبة إلى كالفين ذاته لم يشكل هذا التساؤل أيما إشكال. لقد كان يحسّ بنفسه أداة وعدّة [للرب] (Rüstzeug) فكان على يقين من حظوته بالنعمة الإلهية. وعلى هذا الأساس كان له عن السؤال: من أين للمرء أن يتأكد من اختياره، جواب واحد، هو أنه ينبغي علينا أن نكتفي بدرائتنا بقرار الإله وبتوكلنا الراسخ، المنجّر عن العقيدة الحق، على المسيح. إنه يدحض مبدئياً الافتراض أن يكون باستطاعة المرء معرفة إن كان الغير ممن حظي بالاصطفاء أم لم يحظ من خلال سلوكه، معتبراً ذلك سعيّاً وقحاً إلى النفوذ إلى أسرار الإله. فالمصطفون لا يتميزون في الدنيا عن المرفوضين⁽⁴⁰⁾ ظاهرياً في أي شيء؛ فحتى تجارب المختارين الشخصية كافة يجوز أن تكون أيضاً - باعتبارها للروح القدس (Ludibria spiritus sanc- ti) - في متناول المرفوضين، باستثناء واحد يخص تلك الثقة الإيمانية القارة نهائياً. وبهذا فإن المصطفين هم، وعلى الدوام، كنيسة الإله غير الظاهرة. ويختلف الأمر بطبيعة الحال بالنسبة إلى "تلاميذ" كالفين - بداية بخليفته تيودور بيزا (Beza)

= 1912 *im Islam und Christentum* - ولم يؤثر ما حصل بفعل الواقع - على يدي باكستر مثلاً - من تخفيف من حدة هذه العقيدة في جوهرها طالما لم تمس الفكرة المرتبطة بقرار الإله في اختيار أشخاص واقعيين بصفة فردية واختبارهم. ولا بد من التنصيص أخيراً على أن كافة أعلام الطهورية (في المعنى الواسع) انطلقوا من هذه العقيدة، التي كان لصرامتها الخالكة تأثير في طور شباهم: ميلتون وباكستر - بقدر ما انفك يتقلص على مرّ الزمان - وحتى على فرانكلين، ذي الفكر المتحرر، في وقت متأخر. وقد توازى تحررهم المتأخر من تأويلها الصارم مع التطور الذي مرت به الحركة العقائدية ككل في نفس الاتجاه. كما أن حركات إعادة الإحياء (الاستفاقة) الكنائسية الكبرى، في هولندا على الأقل، وأغلبها في إنجلترا، ما انفكت تعيد ربط الصلة بهذه العقيدة.

(38) وهما الجوّ السائد أساساً بشكل فائق في مؤلف بونيان الموسوم بـ *The Pilgrim's Progress*.

(39) لقد كان هذا السؤال بعيداً عن خاطر المسيحي اللوثري من الجيل الثاني أكثر منه الكالفيني، لا لأنه كان دون هذا انشغالاً بخلاص نفسه، وإنما لأن في النمو الذي اتخذته الكنيسة اللوثرية فاقت صفتها كمؤسسة لإدارة شؤون الخلاص، فصار الفرد يشعر أنه محل تدبيرها وأنه في كنف وقايتها. ولم يثر المسألة في اللوثرية أيضاً إلا المذهب التقوي. أما مسألة يقين الخلاص ذاتها فقد كانت جوهرية لكل ديانة إنقاذية غير مرتبطة بالأسرار - على السواء إن تعلق الأمر بالبوذية أو الجينية أو غير ذلك - ويتعين ألا يغفل عن هذا الأمر. فمن هنا انبشقت كل الدوافع السيكولوجية ذات الصبغة الدينية المحضة.

(40) هكذا حرفياً في الرسالة إلى بوسير (Bucer) (Corp. Ref. 29, 883f.). انظر في هذا الخصوص شيببي (Scheibe)، المصدر نفسه، ص 30.

- وبالأخص المجموعة العريضة من العوام. فمن وجهة نظرهم كان من الضروري أن يرتقي اليقين بالخلاص، بمعنى إمكانية إدراكه باليّن، إلى أهمية منيفة مطلقة⁽⁴¹⁾، لذا طرح السؤال، حيثما صارت عقيدة الاختيار المسبق للخلاص سارية المفعول، عما إذا كانت هناك علامات وثيقة تحول تيّن إذا ما انتمى شخص إلى المصطفين. ولم يحظ هذا السؤال فقط، عند تطور المذهب التقويّ الذي نما بادئ ذي بدء في تربة الكنيسة البروتستانتية المصلحة، بأهميّة رئيسيّة مستمرة، حتى إنه اكتسب في صلبه نوعاً ما مكانة تأسيسيّة، بل ستعرض، عندما ستطرق إلى البعد السياسي والاجتماعي البالغ لعقيدة وطقوس العشاء الرباني للكنيسة المصلحة، للدور الذي أدته، طيلة القرن السابع عشر، مسألة تيّن وضعية الفرد من الخلاص، حتى خارج المذهب التقويّ، مثلاً في ما يتعلق بالسؤال عن جدارته في المشاركة في العشاء الرباني، أي ذلك الطقّس المركزي، ذي الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى منزلة المشارك فيه الاجتماعية.

لقد كان على أقل تقدير، كلما طفا السؤال الشخصي عن الوضع من الخلاص إلى السطح، من المحال الاكتفاء بإحالة كاليفين - التي لم يقع أبداً التفريط فيها رسمياً⁽⁴²⁾، من حيث المبدأ على الأقل، من قبل العقيدة التقليدية - إلى اليقين الذاتي بالإيمان القار الذي تولده النعمة الإلهية في من حظي بها⁽⁴³⁾. واستحال ذلك

(41) يُعد اعتراف الإيمان لوستمنستر (XVIII, 2) المختارين الأبرار يقيّن خلاصهم اللامراء فيه، رغم أننا بأفعالنا كلها نبقي "عبيداً لا طائل منهم" (XVI, 2) وأن الصراع ضد الشر يستمر طيلة العمر (XVIII, 3). إلا أن المختار بدوره يداوم على الصراع بغية ضمان اليقين، الذي يعطيه إياه الشعور بأداء الفرض، وهو ما لا يحرم منه المؤمن قطعاً.

(42) انظر مثلاً: Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), S.: (42) - 257,

و: Heidegger, *Corpus Theologiae* XXIV, 87f. وفقرات من: Heppé, *Dogmatik der ev. Ref. Kirche* (1861), p. 425.

(43) لقد أحالت التعاليم الكالفينية الأصلية على الإيمان/ العقيدة والوعي بالاشتراك مع الإله في الأسرار الربانية، واقتصرت على ذكر "ثمرات الروح الأخرى" بصفة هامشية. انظر: Heppé, *Dogmatik der evangelischen ref. Kirche*, p. 425. لقد بالغ كاليفين في التشديد على رفض الأعمال (البرة) كعلامات على نيل رضا الإله، رغم أنها كانت في نظره، كما في نظر اللوثرين، ثمار الإيمان/ العقيدة (38, 37, 2, III, *Instit.*). إن التحول العملي نحو اختبار الإيمان بالأعمال، وهو بالذات ما يميز التقشف، سار بالتوازي مع تدرج تعاليم كاليفين، القائلة (كما عند لوثر) أن التعاليم الخالصة والأسرار الربانية هي، قبل كل شيء، التي تميز الكنيسة الحقّة، نحو جعل النظم الانضباطية (*Disciplina*) كعلامة على قدم المساواة مع العنصرين السابقين. وبالإمكان تتبع هذا التطور لدى هيبي (Heppé) المرجع المذكور، ص 194/195؛ كما يستشف هذا التطور من الكيفية التي كان بموجبها يتحقق =

بالخصوص للواقع العملي للرعاية الدينية، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعاناة النفسية المترتبة على عقيدة الاختيار المسبق للخلاص، فكان على هذا النشاط أن يتطبع على هذه الصعوبات بشتى الأشكال⁽⁴⁴⁾. وطالما لم يُعتمد إلى تأويل مغاير للاصطفاء الخلاصي، أو التخفيف من وقعه أو تركه⁽⁴⁵⁾، فقد برز نمطان مرتبطان من النصح في مجال الرعاية الدينية. من جهة يفرض على المرء أن يعتبر نفسه ممن وقع عليهم الاختيار فيصعد عن نفسه أدنى ارتياب، على أن هذا إغواء من الشيطان⁽⁴⁶⁾، بما أن النقص في اليقين الذاتي هو حتماً نتيجة ضعف في الإيمان، وبالتالي ضعف في مفعول النعمة الإلهية. وفي هذا السياق يؤول وعظ الرسول الإنجيلي بـ "تعزيز" الفرد لِمَا دُعي إليه، بكونه فرضاً على اكتساب اليقين الذاتي بالاصطفاء والتبرير في مجرى الكفاح اليومي. فعوضاً عن المذنبين التائبين الذين وعدهم لوثر بالنعمة الإلهية إن هم التجؤوا إلى ربهم بإيمان التوبة، نشأ وتربى أولئك "القديسون" المفعمون يقيناً بالذات، الذين نكتشفهم في التجار التقويين الصلدة⁽⁴⁷⁾ لذلك العصر البطولي من عصور الرؤسالية، ومازلنا إلى اليوم نلاقي منهم نماذج منفردة. ومن جهة أخرى كان ينصح بالعمل المهني الجاد كآرقي وسيلة في سبيل كسب ذلك اليقين والثوق بالنفس⁽⁴⁸⁾، بدعوى أنه دون سواه كفيل

= الانتماء إلى الجماعة الكنسية في هولندا (الخضوع، بموجب عقد، للنظم الانضباطية كشرط مركزي).

(44) انظر ملاحظات شنيكينير غير، المصدر نفسه، ص 48.

(45) هكذا يعود لدى باكستر، مثلاً، الفرق بين "Mortal" و"Venial sin" - تماماً على النحو الكاثوليكي - ليطفو من جديد إلى السطح. والحال الأول علامة على غياب وضع الخلاص أو فقدانه راهناً، مما يجعل "هداية" للشخص بأكمله الضمان الوحيد لامتلاكه. وما هذا الضمان متلائماً مع الوضع من حيث الخلاص.

(46) هكذا - بعض التباين - لدى باكستر وبايلي وسيدويك (Sedgwick) وهورنيك. انظر كذلك الأمثلة التي يسوقها شنيكينير غير، المصدر نفسه، ص 262.

(47) إن استيعاب "الوضع من حيث الخلاص" باعتباره نوعاً من الامتياز الدائم (كوضع النساك في الكنيسة القديمة مثلاً) يعترضنا كثيراً مثلاً لدى: Schortinghuis, *Het innige Christendom*, 1740 (وقد تعرض للحجر في هولندا).

(48) هكذا - وكما سيأتي شرحه لاحقاً - يأتي في مواطن عديدة من كتاب باكستر *Christian Directory* وفي مقطعه الختامي. ويذكر هذا النصح بالعمل المهني، كصرف عن الخوف من النقص الأخلاقي الذاتي، بإسكال وتأويله السيكلوجي لفطرة ربح المال وللتكشف المهني كوسيلة لإلهاء النفس عن حقارة الذات الأخلاقية. ونرى لديه أن عقيدة الاختيار المسبق تنزل، بالاقتران مع القناعة بحقارة كل الخليقة من جراء الخطيئة الأصلية، في خدمة استنكاف الدنيا، والنصح بالتأمل، بوصف هذا الوسيلة الوحيدة للتقليل من وطأة الشعور بالخطيئة والحصول على يقين الخلاص. - ونجد في =

بإبطال الارتباب العقيدي وإحلال اليقين من حيث وضع الذات من الخلاص.

إن الاعتقاد في صلاحية العمل المهني وقدرته على هذا الأداء - أي اعتباره الوسيلة الكفيلة لتصريف انفعالات الفزع الديني - يعود إلى خاصيات كامنة في أعماق المشاعر الدينية الناجمة عن الكنيسة المصلحة التي تبرز عياناً، في تناقضها مع النزعة اللوثرية، بأوضح حال في التعاليم حول طبيعة العقيدة التبريرية. وقد جاء تحليل هذه الفروق على أحسن وجه في سلسلة محاضرات شنيكينبيرغر، المتسمة بموضوعية صرفة خالية من أي أحكام قِيميّة⁽⁴⁹⁾. لذا فلا ضير أن تستند الملاحظات المقترضة التالية في جوهرها إلى عروضه.

إن المأرب الروحي الديني الأسمى الذي يرنو إليه التدين اللوثيري، في تطوره خلال القرن السابع عشر، هو الاتحاد الروحاني (Unio mystica) بالإله⁽⁵⁰⁾. وكما تشير

= خصوص مفهوم المهنة من المنظور الكاثوليكي والجانسيني آراء نافذة في أطروحة بول هونغشيم سالفة الذكر. ويفتقد لدى الجانسينيين كل أثر لربط بين يقين الخلاص والنشاط الديني. ويكتسي مفهومهم للمهنة، بأكثر تشديد من اللوثيري وحتى الكاثوليكي الأصيل، معنى الاستسلام للوضع المقضي في الحياة، لا بحكم النظام الاجتماعي، كما في الكاثوليكية، بل بموجب صوت الضمير الذاتي (انظر بول هونغشيم، المصدر نفسه، ص 139).

(49) ويوافقه في أوجه نظره لوبستين (Lobstein) في مقاله المقترض الصادر في المصنف المهدى له هولتزمان (Holtzmann)، والجدير بالمقارنة في هذا السياق. لقد عيب عليه التشديد البالغ لفكرة "يقين الخلاص". إلا أنه ينبغي هنا الفصل بين لاهوت كالفين والكالفينية والمنظومة اللاهوتية المتعلقة بحاجيات العناية الكنسية. لقد انطلقت كل الحركات الدينية، الملمة على فئات عريضة، من السؤال: "كيف يمكن لي أن أتقن من خلاص روحي؟" إنه يحتل دوراً مركزياً لا في الحالة الراهنة فحسب بل في تاريخ الأديان عامة، بما فيها الديانة الهندوسية مثلاً. وكيف كان للحال أن يختلف؟

(50) بالطبع لا يستطيع أحد أن ينكر أن التطور الكامل لهذا المفهوم لم يحصل سوى في وقت متأخر من حركة لوثر (Praetorius, Nicolai, Meisner). (وقد وجد أيضاً لدى بول غرهارت، تماماً في المعنى الذي عاجلناه فيه في هذا المقام). ولقد عمد ريتشل في كتابه: *Geschichte des Pietismus* (Bd. II, S. 3f.) إدراج هذا المفهوم في التدين على المذهب اللوثيري بوصفه إعادة إحياء أو اقتباس لجانب من الورع الكاثوليكي. وهو لا يعارض (ص 10) أن مسألة يقين الخلاص على المستوى الفردي عند لوثر والمتصوفة الكاثوليك كانت لا تختلف؛ إلا أنه يعتقد أن الحل كان عند كلا الطرفين في تمام التناقض. وليس بوسعي أن أجرو من ناحيتي على طرح حكم شخصي. وبوسع كل أحد أن يلمس أن النفس الخائف [مؤلف لوثر] حرية إنسان مسيحي (*Freiheit eines Christenmenschen*) يختلف، من ناحية، عن المداعبة العذبة مع "المسيح الطفل العزيز" في الأدبيات المتأخرة، ومن ناحية أخرى عن الشعور الديني السائد لدى تاوولر. وبالمثل كان للتشبث بالعنصر التصوفي السحري في تعاليم العشاء الرباني اللوثرية دوافع دينية غير ما هي في التدين "البرناردي" - "أجواء نشيد الأناشيد"، الذي ما انفك ريتشل يحيل عليه كمصدر لتهديب التواصل "الزوجي" مع المسيح. لكن ألم تسهم مع ذلك =

إلى ذلك العبارة - غير المعروفة في هذه الصيغة في المذهب المصلح - فإن المقصود هو شعور رباني جوهري يتمثل في الإحساس بولوج حقيقي للكيان الإلهي في النفس المؤمنة، شعور يضاهي، من حيث الكيف، مفعول التأمل لدى المتصوفة الألمان، ويتميز بطابعه المستسلم المطاوع، الهادف إلى تحقيق الشوق إلى الطمأنينة والسكون في الإله، وبباطنيته الروحانية صرفاً. إن تديننا ذو نزعة صوفية محضة لا يتفق فقط - كما هو معروف في تاريخ الفلسفة - بأفضل ما يكون مع مفهوم واقعي للحقيقة على صعيد الكائن الموجود باللمس، ناهيك أنه يشكل لها رأساً وفي أحيان كثيرة، من جراء رفض عقائد جدلية، ركيزة، بل من الجائز أيضاً أن يعود التصوف بالنفع مباشرة على منهج عيش عقلائي. غير أنه، وبطبيعة الحال، يعوز علاقة التصوف بالعالم التقسيم الإيجابي للنشاط الخارجي الظاهر. ثم إن مفهوم الاتحاد الروحاني كان في الفكر اللوثري، علاوة على ذلك، مقترناً بذلك الشعور العميق باللاجدرة وعدم الاستحقاق، بسبب الخطيئة الأصلية، الذي من شأنه أن يجعل المؤمن اللوثري يثابر بعناية على ممارسة التكفير اليومي (*Poenitentia quotidiana*)، بهدف ديمومة التوبة والخشوع، الضروريين لمغفرة الخطايا. وعلى نقيض ذلك فقد قابل التدين في الكنيسة المصلحة، منذ البداية، نزعة [المفكر الفرنسي] باسكال السكينية إلى الزهد عن الدنيا، وهذا الورع الروحي اللوثري، الباطني الوجهة صرفاً، بالرفض. وذلك باعتبار أن ولوجاً حقيقياً للكيان الإلهي في روح الإنسان من باب المحال، بسبب التعالي اللامتناهي للكيان الإلهي على الخلق المتناهي: (*Finitum non est capax infiniti*). ولا يتسنى التثام للرب بعباده المنعمين ولا يُعقل إلا على أساس أن يكون الرب فاعلاً فيهم وهم على وعي بذلك - أي بحيث يكون فعلهم ناجماً عن الإيمان المتولد عن

= أيضاً تلك التعاليم لمرّ العشاء الرباني في التمهيد لإعادة إحياء تدين وجداني تصوّفي؟ - ثم إنّه، ولكي نبادر في الحين بالملاحظة، لا يصح قطعاً (كما ورد في المصدر نفسه، ص 11) أن حرية المتصوّف تمثلت أساساً في انزوائه عن الدنيا. فلقد قدم تاوُلر بالذات، في عروض قيمة على الصعيد السيكلوجي الديني، النظام المضفي على الأفكار، الموجهة أيضاً على العمل المهني الديني، كمفعول عملي لتلك التأملات الليلية، التي ينصح بها ضد السهاد مثلاً: "بهذا فقط (الاتحاد الروحاني بالإله في الليل قبل الركون إلى النوم) يصفو العقل ويقوى الدماغ ويغمر الإنسان من جراء النشاط الباطني سلام وشعور رباني بأنه اتحد حقاً بالإله، وحينئذ تنظم كافة أعماله. وإذا استعد الإنسان هذا الاستعداد تكون الفضيلة أساسه وأساس أعماله، - وحالما يعود إلى الواقع فإن أعماله تكون فاضلة وربانية". (*Tauler, Predigten, Fol. 318*) وهكذا نرى، وسنرى تكراراً، أن التأمل الصوفي/ الروحاني والاستيعاب العقلائي للمنهة لا يتنافيان. ولا يحصل العكس إلا إذا اكتسى التدين طابعاً هسترياً، وهو ما لا ينطبق على كل المتصوفة ولا على كل التقويين.

النعمة الإلهية، وبالتالي أن يكسب هذا الإيمان شرعيته من قيمة ذلك الفعل، بوصفه من لدن الإله. وتبرز هنا فوارق عميقة لأهم مبررات الخلاص⁽⁵¹⁾ ذات صلاحية لتصنيف كل أشكال العبادة الدينية العملية: يكون بوسع المؤمن الفاضل أن يتأكد من حظوته بالخلاص إما باعتبار نفسه وعاء/ إناء (Gefäß)، أو بالشعور بأنه أداة لقدرة الإله. وفي الحالة الأولى فإن حياته الدينية تكون ذات ميل إلى ثقافة روحانية تصوّفية، وفي الحالة الثانية إلى العمل التقشفي. وبينما توخى لوثر الدنو من الخيار الأول، انخرط المذهب الكالفيني في الخيار الثاني. إن المسيحي المصلح أيضاً رام الخلاص بـ"العقيدة فقط". لكن بما أن كالفين كان يرى أن مجرد المشاعر والحالات النفسية، مهما بدت رفيعة سامية، لا تعدو أن تكون خادعة⁽⁵²⁾، فلا بدّ للإيمان أن يثبت صحّته بمظاهر مفعوله الموضوعي، حتى يستقيم له أن يكون ليقين الخلاص ركيزة متينة: أي ينبغي أن يكون إيماناً فعالاً⁽⁵³⁾ (Fides efficax)، وأن تكون الدّعوة

(51) انظر في هذا الشأن مقدمة المقالات حول "الأخلاقيات الاقتصادية لديانات العالم الكبرى".

(52) تتفق على هذه الافتراض الكالفينية مع الكاثوليكية الرسمية، بفارق أن الكاثوليك استمدوا من ذلك ضرورة سر التكفير والبروتستانت المصلحين ضرورة الاختبار الفعلي عبر النشاط الديني.

(53) هكذا مثلاً بيزا (انظر: De praedestin. Doct. ex praelect in Rom. 9. A. Raph. Eglino, 1584, p. 133)،

sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexionem effectuum et causarum colligimus,

يتعين علينا فقط، نظراً لأن الأهم يكمن في الوضع النهائي، التزام الحذر فيما يتعلق بعلامات النبذ. (ولم يختلف في الرأي في هذا الأمر إلا المذهب الطهوري) - انظر كذلك شنيكينبيرغر المستفيضة (المصدر نفسه)، ولو أنه يقتصر على صنف محدود من المصادر. ولا ينفك هذا الجانب يبرز من جديد في الأدبيات الطهورية بأسرها. وهذا بونيان يقول: "It will be not be said: did you believe? - but: were you Doers, or Talkers only?" ويتمثل الإيمان حسب باكستر (The saint's everlasting rest, Kap. XII)، الذي يعلم عقيدة الاختبار المسبق في أطف الأشكال، في الخضوع للمسيح بالقلب وبالفعل. "Do what you are able first, and then complain of God for denying grace if you have cause" هكذا رد باكستر على الاعتراض أن الإرادة غير حرة وأن الرب وحده بيده القدرة على منح الخلاص (Works of the Puritan Divines, IV, p. 155). إن فحوصات فولر (Fuller) (الاختصاصي في تاريخ الكنائس) تتوقف على السؤال عن الاختبار في التطبيق الفعلي للشهادات الذاتية حول الوضع الخلاصي في غيره. وبالمثل جون هوي (John Howe) في الوطن السالف الذكر. وكل فحص دقيق لدونة Works of the Puritan Divines يبرز ما كفى من الأدلة والبراهين. ولقد كانت أحياناً كتابات صوفية كاثوليكية هي التي أدت إلى اعتناق المذهب الطهوري - وقع ذلك فيما يخص باكستر مثلاً عبر مقال يسوعي. ولم تكن هذه التصورات بالشيء =

[الإلهية] للخلاص دعوة فعلية (Effectual Calling) (حسب التعبير الوارد في بيان سافوي). وإذا أردف بطرح السؤال عن الثمار التي يتمكن بفضلها تابع الكنيسة المُصلحة من معرفة العقيدة الحق معرفة لا لبس فيها، فإن الجواب يكون: من خلال سلوك عيش ينتهجه المسيحي بهدف إعلاء مجد الربّ وعزته. وما هو في سبيل ذلك فإنه يُستشف من مشيئته، كما جاء الوحي بها مباشرة في الإنجيل، أو أنها تتجلى بصفة غير مباشرة في قانون الطبيعة (أو نظام العالم)⁽⁵⁴⁾ الذي وضعه الخلاق على نسق غائي هادف. وبوسع المرء أن يراقب وضعه من حيث الخلاص بصفة خاصة بالمقارنة بين حالته الروحية وما تميز به المختارون حسب الإنجيل، لاسيما منهم مثلاً الآباء الأوائل⁽⁵⁵⁾. إن المختار وحده يملك حقاً الإيذان الفعال⁽⁵⁶⁾؛ إنه دون غيره قادر، بفضل تجديد ولادته (Regeneratio) ومن جراء ذلك إضفاء القدسية (Sanctificatio) على سائر حياته، على إعلاء مجد الإله عبر أعمال برّ حقيقية، وليس ظاهرياً فحسب. ومن حيث كونه على وعي بأن سيرته - على الأقل حسب قرارة طبعها والنية الثابتة (Propositum oboedientiae) - تقوم على طاقة في نفسه حيّة⁽⁵⁷⁾ ترمي

= الجديد بالتمام بالنسبة إلى تعاليم كالفين (انظر: *Inst. Christ.*, c. I, Orig. Ausg. v. 1536, p. 97, 112). غير أنه لم يكن لدى كالفين من الثابت الحصول على يقين النعمة بالخلاص عبر هذا الطريق أيضاً (ص 147). ويتوخى في المعتاد الاستناد إلى الفقرة من إنجيل يوحنا (I. Joh. 3, 5) وما شابهها من الفقرات. إن اشتراط الإيذان الفاعل (Fides Efficax) لا يتوقف على الكالفينيين. فبالمثل تتعامل اعترافات إيمان باتيستية/ تغطسية في البند المتعلق بالاختيار المسبق مع ثمرات العقيدة (انظر البند 7 من الاعتراف الصادر في: *The Baptist Church Manual*, by Brown, Philadelphia: "And that: its der (Regeneration) proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life". وعلى هذا النحو تستهل المقالة ذات التأثير المينوني: Olijf-Tacxken التي تبنّاها سينودس هارلم لسنة 1649، بالمبادرة بالسؤال (ص 1) : ما الذي يجول التعرف إلى أبناء الإله، للإجابة عنه (ص 10): "Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker: fundamentale kennteecken... om de conscentien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren."

(54) لقد سلف بعض التلميح إلى أهمية هذا بالنسبة إلى المضمون المادي للأخلاقيات الاجتماعية. أما هنا فليس المضمون هو الذي يستأثر اهتمامنا بل الحافز على التصرف الأخلاقي المعني.

(55) من الجلي بداهة كيف تحتم أن يمهّد هذا التمثل تغلغل الفكر اليهودي للعهد القديم في الطهورية.

(56) هكذا يقول بيان سافوي عن أعضاء الكنيسة الخالصة أنهم: "Saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking".

(57) "A principle of goodness" Charnock, in den *Works of the Pur. Div.*, p. 175.

إلى إعلاء مجد الإله، لا بمشيئة الرب فحسب، بل وبالأخص بتفعيل من الإله⁽⁵⁸⁾، فإنه يفوز بذلك الخير الأقصى الذي يطمح إليه ورعه: أي اليقين بالنعمة الإلهية⁽⁵⁹⁾. ومما دعم احتمال الفوز بها ما ورد في الإصحاح 13، 5 من رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس من العهد الجديد⁽⁶⁰⁾. ومن هنا فبقدر ما انعدمت جدوى أعمال البر الصالحة كوسيلة للحوز على الخلاص - فالمختار أيضاً يظل مجرد مخلوق، وكل ما يفعله يظل بعيداً إلى ما لا نهاية له عن متطلبات الإله - بقدر ما هي ضرورة لا غنى عنها كعلامات مؤشرة بالاختيار⁽⁶¹⁾. إنها الوسيلة التقنية، لا لاقتناء الخلاص بشرائه، بل للتخلص من الحيرة والفرع في شأن الخلاص. وفي هذا المعنى فإنها توصف أحياناً رأساً كونها "ضرورة للخلاص"⁽⁶²⁾، أو أن يقرن بها مفهوم "استحواذ الخلاص"⁽⁶³⁾. ويعني هذا في واقع الحال: إن الإله يكون في عون من عان نفسه⁽⁶⁴⁾، أي أن المؤمن الكالفيني، كما يقال أحياناً، "يحقق"⁽⁶⁵⁾ خلاصه بذاته - والأصح أن يقال: يحقق لنفسه اليقين بالخلاص -، بيد أن هذا التحقيق لا يمكن أن يتمثل، مثلما هو الحال في الكاثوليكية، في خزن رصيد من أعمال البر المنفردة المتفرقة، بل في مراقبة ذاتية منتظمة، مواجهة في كل لحظة للسؤال الاختياري: أختار أم مرفوض؟ وبهذا نصل إلى نقطة من فحوصنا هي من الأهمية بمكان.

(58) إن الهداية، كما يعبر سيدجويك (Sedgwick) أحياناً، هي "نسخة مطابقة لمرسوم الاصطفاء لنعمة الخلاص". - ويعلم بايلي ما مفاده أن من وقع عليه الاختيار فهو مدعى للطاعة ومؤهل لها أيضاً. كما ينص اعتراف إيمان هانزرد نوليز (باتنستي/ تغطيسي) على أن الذين دعاهم الرب إلى الإيمان هم فقط المؤمنون حقاً، لا "مؤمنون مؤقتون".

(59) يجدر الرجوع للمقارنة إلى خاتمة كتاب باكستر *Christian Directory*.

(60) هكذا مثلاً عند شارنوك (Charnock) (*Self-examination*, p. 183) لدحض عقيدة Dubitatio الكاثوليكية.

(61) ترد هذه الحاجة تكراراً مثلاً في كتاب: Joh. Hoonbeek, *Theologia practica*, II, p. 70, 72, 182, ; I, p. 160.

(62) نقرأ في: Conf. Helvet. 16 مثلاً: "et improprie his salus adtribuitur".

(63) انظر في خصوص كل ما سبق: S. Schneckenburger, 80f.

(64) يبدو أن أغوستينوس كان سباقاً في القول: "Si non es predestinatus fac ut predestineris".

(65) بذكرنا هذا بقول غوته (Goethe)، الشبيه من حيث المغزى: "كيف يمكن للمرء لمعرفة نفسه بنفسه؟ لا بالتأمل ولكن بالفعل. أسعى إلى أن تقوم بواجبك وستدرك حالاً ما أنت عليه من حال. - وما واجبك؟ ما يقتضيه اليوم".

من المعروف أن ذلك الاستدلال الناشئ في صلب الكنائس والطوائف البروتستانتية المصلحة بوضوح متزايد⁽⁶⁶⁾ ما انفك يُجابه من حين إلى آخر من قبل الشق اللوثرى بتهمة كونه قداسة بالأعمال (Werkheiligkeit) أي "مناشدة الخلاص بواسطة أعمال البر"⁽⁶⁷⁾. وذلك - ومهما استقام اعتراض المتهجم عليهم على مماثلة

(66) إنه من الثابت عند كالفين أن صفة القداسة لا بد أنها تتجلى في الظاهر (Instit. IV, 1, § 2, 7, 7). بيد أن الحد بين قديسين وغير قديسين يبقى سراً خفياً عن دراية البشر. وعلينا أن نؤمن بأن هناك حيث كلمة الرب مبشر بها في كنيسة مرتبة ومسيرة حسب ناموسه، يوجد أيضاً مختارون - ولو بشكل غير مرئي بالنسبة لنا.

(67) يشكل التدين الكالفيني مثلاً من الأمثلة الكثيرة في تاريخ الأديان للعلاقة بين النتائج المنجزة منطقياً أو سيكولوجياً عن أفكار دينية معينة تهم السلوك الديني الفعلي المتبع. وبالطبع قد يكون من المنطقي الاستسلام للقدر، كنتيجة للاختيار المسبق. بيد أن المفعول السيكولوجي كان من جراء تفعيل فكرة "الاختبار" على نقيض ذلك. (لسبب شبيه مبدئياً يسند أتباع الفيلسوف نيتشه لفكرة العودة الأبدية معنى أخلاقياً إيجابياً. إلا أن الأمر يتعلق في هذه الحال بالمسؤولية نحو حياة مستقبلية لا ترتبط بالفاعل بأية استمرارية للوعي، بينما في رأي الطهوري (Tua res agitur: Liess). وقد وفق هورنيك بلباقة في الفصل في العلاقة بين مبدأ الاصطفاء لنعمة الخلاص والتصرف الفعلي - بلغة العصر - (Theol. Pract. Vol. I, p. 159): إن المختارين مهيؤون، بحكم اصطفاائهم، لمنحى قدرى، وفي رفضهم للعواقب القدريّة يحققون اختبارهم Quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum" - إن التشابك الفعلي للمصالح يفتت ما كان يمكن أن يُستنتج منطقياً من العواقب القدريّة. - ومن جهة أخرى فإن المضمون الفكري لدين ما - كما تترهن عليه الكالفينية بالذات - على أكثر أهمية بكثير مما يعنّ لـ وليام جاييمس (The varieties of religious experience, 1902, pp. 444f.) مثلاً، أن يقر به. تتجلى أهمية الجانب العقلاني بالذات، في الميتافيزيقا الدينية، بشكل كلاسيكي في التأثيرات الفائقة التي أحدثتها التركيبة الفكرية للمفهوم الكالفيني للإله في الحياة. ولئن أثر إله الطهوريين في التاريخ كما لم يفعل أي إله غيره من قبل أو من بعد، فبفضل تلك الصفات التي منحها إياه قوة الفكر. (إن تقسيم جاييمس "البراغماتي" لأهمية الآراء الدينية، بحسب قياس الاختبار في الحياة، هو نفسه ولید ذلك العالم الفكري السائد في الموطن الطهوري لهذا الباحث المرموق). إن الحدث الديني الذي يعيشه الفرد بصفة خاصة هو في ذاته بالطبع لاعقلاني ككل حدث معاش. إنه في أقصى أشكاله الروحانية يكون الحدث εἰσὶν... ويتميز - كما بين جاييمس بأجل ما يكون - بلا إبلاغته المطلقة: إنه يتسم بطابع مميز خاص ويزداد إدراك معرفي لكنه لا يستعاد بصفة مطابقة بوسائل جهازنا اللغوي والمفهومي. وصحيح أيضاً أن كل حدث ديني يعيشه الفرد لا يلبث أن يفقد من فحواه حالماً يُعتمد إلى صوغه عقلائياً، ويزداد الأمر تفاقماً كلما تواصلت الصياغة. وفي هذا تكمن علة النزاعات المأسوية لكل لاهوت عقلائي، كما أدركت ذلك الطوائف المعمدانية منذ القرن السابع عشر. غير أن تلك اللاعقلانية - التي لا تتوقف بالطبع على "الحدث المعاش" الديني، بل (باختلاف المغزى والقيمة) - لا تمنع أن تكون نوعية المنظومة الفكرية التي استوعبها هذا "المعاش" الديني المباشر لنفسه واستقطبها، من الأهمية بأقصى ما يكون. فبحسب ذلك تتطور في فترات تأثر الحياة الكثيف بالكنيسة، ونمو مصالح عقدية دغمائية في هذه الأخيرة، معظم تلك الفوارق الهامة عملياً، في الحاصل الأخلاقي، كما هي قائمة بين مختلف أديان العالم. وكل =

موقفهم العقيدي بالتعاليم الكاثوليكية - عن صواب طالما تعلق الأمر بالانعكاسات العملية على المعيش اليومي للمسيحي العام على المذهب المصلح⁽⁶⁸⁾. فمن الراجح أنه لم يوجد قط شكل من أشكال الثمين الدّيني للممارسة الأخلاقية يفوق كثافة ما غرس الفكر الكالفيني في أتباعه. لكن الأمر الحاسم فيما يهتم القيمة العملية لهذا الصنف من "القداسة بالأعمال" (مناشدة الخلاص بأعمال البر) يكمن في المقام الأول في إدراك الصفات التي كانت تميّز متتهج العيش الموافق لها، وتفرقها عن الحياة اليومية لمسيحيّ قروسطي عامّ. وقد يجوز مثلاً صوغها كالآتي: كان الكاثوليكي القروسطي العادي من غير رجال الكنيسة⁽⁶⁹⁾ يعيش على الصعيد الأخلاقي نوعاً ما "من قوت يومه"، حريصاً قبل كل شيء على أداء الواجبات التقليدية بحرص وعناية. أما ما تجاوز ذلك من "أعمال صالحة" يقوم بها فإنها تبقى فقط مجرد مجموعة -

= مطلع على المصادر التاريخية يعلم كم كانت المصلحة العقدية الدغمائية كثيفة بما لا يصدق - حسب مقاييسنا اليوم، بما فيها مصلحة غير رجال الدين، في عصر الصراعات العقائدية الكبرى. ولئن جاز التشبيه بشيء فبالصورات الخرافية للبروليتاريا اليوم حول ما في استطاعة "العلم" أن ينجز ويثبت.

(68) أجاب باكستر (The Saints' Everlasting rest, I, 6) على السؤال:

"Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? - It is properly mercenary when we expect it as wages for work done ... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth... and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary..."

ومن الملاحظ أنه لم يمتنع بعض من الكالفينيين، المشهورين بالتزمت، من الوقوع في أفدح أشكال مناشدة الخلاص بأعمال البرّ. وقد رأى بايلي (Praxis pietatis, p. 262) في الصدقات أداة لتفادي عقاب دنيوي. ونصح لاهوتيون آخرون المحرومين من نعمة الخلاص بأعمال البرّ بدعوى أن اللعنة قد تكون حينئذ أرفق حال، والمختارين بدعوى أن الرب سيحبهم لا بدون سبب بل عن استحقاق. وكانت كتابات المنافحة قد سربت بعض التنازلات المحتشمة نحو أهمية أعمال البرّ بالنسبة إلى درجة الخطورة بالخلاص

(Schneckenburger a. a. O. S. 101).

(69) في هذا المقام أيضاً يتعين بالضرورة، لاستجلاء الاختلافات المميزة، اللجوء إلى تعبير "نموذجي مثالي"، من شأنه أن يتعسف نوعاً ما على الواقع التاريخي، ولكن بدون ذلك قد يستحيل، لفطرت التجريد والتعقيد، تحقيق صياغة تتسم بالوضوح. وسنفحص على حدة مدى نسبة التناقضات التي تم إبرازها هنا بأقصى ما يكون من الحدة. ومن البدهي أن التعاليم الكاثوليكية الرسمية وضعت بدورها منذ العصر الوسيط النموذج المثالي للورع الخلاصي المنتظم للحياة بأسرها. لكن من الأكيد أيضاً أن - أولاً - الممارسة الكنسية العادية، كانت بالفعل أنجع أدواتها التربوية الأدبية، أي طقس الاعتراف، تسهل سيرة العيش "غير المنتظمة"، الواردة في النص؛ وأن، ثانياً، المضمون الأساسي، شديد الصرامة والجفاء، للكالفينيين، وعزلتهم المنقبضة على ذاتها تماماً، لا بد أن تكون كاثوليكية العامة في القرون الوسطى قد استفقدتها باستمرار.

ليست بالضرورة مرتبطة متناسقة، أو أنها على الأقل غير مندرجة حتماً في نظام عيش معقلن - من الأفعال المتفرقة، التي أداها حسب الظرف والمناسبة، مثلاً تكفيراً عن خطايا واقعية ارتكبتها، أو تحت تأثير الرعاية الدينية أو- وفي أعقاب حياته - من باب التأمين لآخرته، نوعاً ما. وبالطبع كانت الأخلاقيات الكاثوليكية أخلاقيات ضمير (Gesinnungsethik). إلا أن "النية" الحقيقية لكل من هذه الأفعال المتفرقة كانت فاصلة فيما يتعلق بقيمتها. فكانت الأفعال المتفرقة - الحسنة منها والسيئة - تُحسب على صاحبها وتؤثر في مصيره الدنيوي والأزلي. لقد كانت الكنيسة تعتبر بكامل الواقعية أن الإنسان لا يمثل وحدة محتمة بمنتهى الوضوح وسهولة التقسيم، بل إن حياته الأخلاقية تتمثل (عادة) في تصرف خاضع لتأثير حوافز متنازعة ومتناقضة على أشد ما يكون في كثير الأحيان. وبالطبع كانت بدورها تطالبه، كغاية مثالية، بسيرة في الحياة قائمة على مبادئ. إلا أنها من ناحية أخرى تضعف من شأن هذه المطالبة (للعوم) بأداة من أهم أدوات سلطتها ونظامها التربوي: بواسطة سر التوبة الذي ترتبط وظيفته ارتباطاً عميقاً بصميم ماهية التدين الكاثوليكي وخصوصيته.

"إزالة السحر" عن العالم: إن زوال السحر، بوصفه وسيلة للخلاص⁽⁷⁰⁾، لم يُنقذ في الديانة الكاثوليكية لنفس الغايات كما في التدين الطهوري (وقبل ذلك في اليهودية فحسب). لقد كانت للكاثوليكي⁽⁷¹⁾ مئة الأسرار من لدن كنيسته وسيلة تكافئية تحوّل له تعديل كفة نقصانه: كان القسيس بمنزلة ساحر يحقق معجزة المسخ ويمسك في قبضته السلطة المفتاح. كان بالإمكان قصده بثوب التوبة والتماس المغفرة، فيمنّ بالتكفير وأمل النعمة ويقين المغفرة، فيحوّل بذلك الإراحة من ذلك التوتر الرهيب الذي نَحْتَم على الكالفيني أن يعيش تحت وطأته وأن يكون له مصير حتمي لا مفرّ منه، ولا من شيء يخفف من حدّته. لم يكن لهذا الأخير ما شابه من أسباب المواساة المرفقة والإنسانية، وما كان في متناوله أن يأمل تعويض ساعات ضعف وطيش بأخرى عن طريق تعزيز النية الحسنة، كما يتسنى ذلك للكاثوليكي وحتى اللوثري أيضاً. إن ربّ الكالفينية لا يطالب أتباعه بـ "أعمال صالحة" متفرقة، وإنما بالمثابرة على "القداسة بالأعمال" ("مناشدة الخلاص بالأعمال الصالحة") التي ترتقي

(70) كما أشرنا، لن تبرز الأهمية الجوهرية لهذا الحدث تدريجياً إلا في مقالاتنا حول "الأخلاقيات الاقتصادية لديانات العلم الكبرى".

(71) وكذلك اللوثري نوعاً ما. فلقد أبى لوثر أن يستأصل هذا القسط الأخير من السحر الطقوسي.

إلى مرتبة نظام محكم⁽⁷²⁾. ولا حديث هنا عن التآرجح الكاثوليكي، الإنساني بحق، بين الخطيئة والتوبة، والتكفير وحلّ الإعفاء، ثم الخطيئة من جديد، ولا عن حصيلة حياة بأكملها يتعيّن التكفير عنها بعقوبات دنيوية وتسويتها بفضل منّة كنسية. وهكذا جُرّدت الممارسة الأخلاقية للإنسان العادي مما كانت تتصف به من اعتبارية وعدم انظام، وصارت خاضعة لمنهج (Methode) ثابت محكم ينطبق على سيرة العيش بأسرها. وليس من قبيل الصدفة أن التصقت تسمية ميثوديسنت (Methodisten) [منهجيون] بالفرقة التي قامت بآخر مبادرة كبرى لإعادة إحياء الفكر الطهوري/ البوريتاني في القرن الثامن عشر، مثلما أطلق في القرن السابع عشر على أسلافهم من حيث الفكر اسم مرادف في المعنى وهو المدققون⁽⁷³⁾ (Präzisisten). فهم يرون في تغيير جوهرى لمغزى الحياة برمتها، في كل ساعة وفي كل فعل⁽⁷⁴⁾، السبيل الوحيد الضامن لتفعيل النعمة الإلهية كتخليص للإنسان من وضعيته الطبيعية (Sta-tus naturae) والارتقاء به إلى وضعية النعمة (Status gratiae). لقد كانت سيرة "القديس" [التقى الظاهر] مصوّبة على هدف واحد دون سواه: الخلاص؛ ولهذا السبب فإنها في مجراها الديني معقلنة التنظيم مسخرة لوجهة نظر وحيدة فريدة:

(72) انظر على سبيل المثال كتاب Sedgwick حول تعاليم التكفير والنعمة (الطبعة الألمانية عن Röschner 1689): إن بيد النائب "قاعدة متينة" يعتمد عليها بحرص ويوجه بحسبها حياته كلها ويعيشها (ص 591). وهو يعيش - بفطنة وحذر وانتباه - وفقاً للقانون (ص 596). وما كان هذا ليتحقق إلا بفضل تغير مستديم للشخص بأكمله، لأن ذلك ناتج عن اصطفاء لنعمة الخلاص (ص 852). إن التوبة الحقة تتجلى دائماً عن سلوك العيش (ص 361). إن الفرق بين الأعمال الحسنة "أخلاقية" فحسب، وأعمال البر الروحية تكمن، كما بين مثلاً هورنيك (I. IX c. 2)، في كون هذه نتيجة حياة متجددة الولادة وإن تحسناً متواصلاً يكون فيها بيتاً ملموساً وهو ما لا يمكن أن يحصل لولا تأثير النعمة الربانية الخارق (ص 150). إن الورع الخلاصي تغيير للإنسان بأسره بفضل نعمة الرب (ص 190) - وهي أفكار تشترك فيها البروتستانتية بمجملها، كما أنها توجد بالطبع أيضاً في أعلى مثل الكاثوليكية؛ إلا أنه لم يتسن لها إظهار نتائجها للعالم إلا عبر المذاهب الطهورية الموغلة في التقشف الديني، وخصوصاً هناك حيث كانت مشفوعة بشحنة سيكولوجية قوية بها فيه الكفاية.

(73) في هولندا تم اشتقاق هذه التسمية من عيش "الرفيعين" المسير بدقة وفقاً لأحكام الإنجيل (انظر قويت). - مع الملاحظ أن الاسم "ميثوديون/ منهجيون" ورد هنا وهناك في أدبيات الطهوريين في القرن السابع عشر.

(74) ذلك أن - وكما ينص الخطاب الطهوريون (مثلاً بونيان في: *The Pharisee and the Publican*; Works of Pur. Div. p. 126) - كل إثم حري بمفرده بأن يحطم كل ما تجمع طيلة عمر من "استحقاق" بفضل "أعمال صالحة"، في صورة ما يكون باستطاعة الإنسان - وهو ما لا يعقل - أن ينجز ما عسى أن يحسبه له الرب استحقاقاً، أو أن يعيش على الدوام عيش الكمال. فليس هناك، كما في الكاثوليكية، حساب جار، يضاف إليه أو ينحصر - وهو تمثل كان دارجاً منذ العصر القديم - بل ينطبق على الحياة بأسرها مبدأ "إما - وإلا" الجاف: إما وضعية نعمة الخلاص وإلا الحرمان منها والرفض.

إعلاء مجد الإله وعزته. ولم يحصل قط أن طبقت المقولة "Omnia in maiorem dei gloriam" بجذية مطلقة مماثلة⁽⁷⁵⁾. وساد الرأي أنّ حياة يسيرها التفكير أو تحكيم الفكر بصفة قارة ثابتة، كفيلة دون سواها بتجاوز الوضعية الطبيعية. وعلى أساس هذا التأويل الأخلاقي تبنى الطهوريون المعاصرون قول ديكارت: إني أفكر، لذا فأنا قيد الوجود⁽⁷⁶⁾ (Cogito ergo sum) (ص 116). ومن هنا فقد أعطت هذه العقلنة التدين المصلح طابعه التقشفي الخاص وكرّست قرابته الضمنية⁽⁷⁷⁾ بالكاثوليكية، وفي نفس الحين التضاد المميز بينهما. فبالطبع لم تخل الكاثوليكية من عناصر مضاهية.

بدون شك تضمنت النزعة المسيحية التقشفية، في مظهرها الخارجي كما في مغزاها، فروقاً وأوجه اختلاف بالغة الحدة. إلا أنها اكتست في الغرب، في أرقى أشكال ظهورها منذ القرون الوسطى، وحتى في العصر القديم في بعض الحالات، طابعاً عقلانياً. وعليه تأسست الأهمية التاريخية الكونية لسلوك العيش الرهباني في الغرب في تضاربه مع الرهبة الشرقية - لا ككل بل من حيث النمط العام - . لقد كانت مبدئياً منذ تقنين القديس بندكتوس، وبدرجة أعلى لدى رهبانية الكلونيين (Cluniazenser)، وأكثر من هؤلاء عند السترسيانزر (Zisterzienser)، وأخيراً وبالأخص لدى اليسوعيين، محررة من زهد في الدنيا على غير نظام وبراعة في التنكيل بالذات. لقد أصبحت طريقة محكمة التنظيم لمنهج حياة معقلن، يهدف إلى تجاوز الوضعية الطبيعية وتحليص الإنسان من سلطان الغرائز اللاعقلانية ومن أغلال الدنيا والطبيعة، للدفع به تحت هيمنة إرادة منهجية محكمة الترتيب والتخطيط⁽⁷⁸⁾، لإخضاع

(75) هنا يكمن الاختلاف عن مجرد "Legality" و "Civility" اللذين بقيان في [رواية] بونيان، كمعاصرين للسيد ووردي وإيسمان (Mr. Worldly-Wiseman)، في المدينة المسماة "Morality".

(76) انظر: Charnock, *Self-examination* (Works of the Pur. Div., p. 172): Reflection : and knowledge of self is a prerogative of a rational nature, بالإضافة إلى الملاحظة في الهامش التي تعتبر أن استنباط ديكارت عن وجوده يشكل المبدأ الأول في الفلسفة الحديثة.

(77) مازال لم يحن الموعد هنا لتفحص القرابة بين لاهوت (Dun Scotus) - التي لم يكتب لها أن تسيطر وظلت تعامل بمجرد التسامح أو أن تهتم بالزندقة - وبعض استدلالات البروتستانتية التقشفية. لقد شارك كالفين، ولوثر أيضاً - بمعنى يختلف بعض الاختلاف، التقوين صدودهم المميز عن فلسفة أرسطو، وذلك في تضاد مقصود حيال الكاثوليكية (انظر: Inst. Chr. II c. 2, s. 4, IV c. 17, s. 24 ويمثل "أولوية الإرادة" - حسب تعبير كاهل (Kahl) - قاسماً مشتركاً بين كل هذه المذاهب.

(78) هكذا تماماً تحدد مادة نقشف، تزه (Ascese)، في الموسوعة الكاثوليكية *Kirchenlexikon*، معنى =

أفعاله رهن مراقبة ذاتية مستمرة وتحسب أبعادها الأخلاقية، ومن هنا تربية الكاهن - موضوعياً - على أن يكون عاملاً في خدمة ملكوت الإله، حتى يضمن له - ذاتياً - نجاته الروح. لقد كانت هذه السيطرة على النفس - بالممارسة الفعلية - على غرار الهدف المرتبط بـ تمارين (Exercitia) القديس إغناسيوس [دي ليولا] وأرقى أشكال الخصال الرهبانية المعقنة عامة⁽⁷⁹⁾، الغاية المثالية الجوهرية للحياة العملية في المذهب الطهوري / البوريتاني⁽⁸⁰⁾. وحتى في الاحتقار العميق الذي كان أتباعه، حسب التقارير عن استنطاق شهدائهم، يقابلون به صراخ رجال الكنيسة من النبلاء والموظفين وصخبهم الحائر، يلمس ذلك الثمين لتحكم متحفظ في الذات⁽⁸¹⁾، الذي ما انفك إلى اليوم يميز "الجتلمان" الإنجليزي والأнгلو - أميركي في أسمى أنماطه⁽⁸²⁾. وتعبيرنا الدارج نقول⁽⁸³⁾: إن التقشف الطهوري - على منوال كل تقشف "عقلاني" - كان يسعى إلى تأهيل الإنسان على إبراز "دوافعه الثابتة"، لاسيما منها تلك

= اللفظة، بكامل التلازم مع أعلى أشكال ظهورها تاريخياً. وبالمثل سيبيرغ في الموسوعة البروتستانتية. ويحق، لغاية البحث الجاري، أن نستعمل اللفظة وفقاً لهذا المعنى. وبالطبع لا يخفاني أنه بالإمكان استعمالها بصفة مختلفة - في معنى أوسع أو أضيق - وأنها غالباً تستعمل بشكل مغاير.

(79) في *Hudibras* (الفصل الأول، النشيد 18.19) يقارن الطهوريون برهبان "حفاة الأقدام". وفي تقرير لمبعوث مدينة جنوى (Fieschi) يُنعت جيش كرومويل بحشد من الرهبان.

(80) نظراً لكل ما سقته من تأكيد على التواصل الضمني بين التقشف الرهباني اللادنيوي والتقشف المهني اللادنيوي يدهشني أن أرى برينتانو (المصدر نفسه، ص 134 وغيرها) يستشهد بتقشف الرهبان العملي وينصح به ضدي. وهذا يبلغ كامل "استطراده" ضدي أوجه. وذلك التواصل بالذات يشكل، كما يتسنى لكل أحد أن يستشف، شرطاً أساسياً لكامل عرضي: فقد أخذت حركة الإصلاح الديني التقشف المسيحي العقلاني ومنهجية من الأديرة وأخرجته إلى الحياة المهنية اللادنيوية. انظر المقالات التالية التي لم يدخل عليها تغيير.

(81) هكذا نستشف من التقارير الكثيرة في مدونة Crosby, English و Neal, *History of Puritans* و *Baptists* حول استنطاقات المارقين الطهوريين.

(82) لقد سبق (غيره من قبل ومن بعد) أن استخلص نشأة مثل "التحفظ" من المذهب الطهوري. انظر في شأن هذا المثل ملاحظات جايمس بريس (James Bryce) حول مؤسسة College الأمريكية في الجزء الثاني من مؤلفه *American Commonwealth* - لقد جعل مبدأ "التحكم في الذات" التقشفي من الطهورية أيضاً أساساً لنشأة الانضباط العسكري الحديث. (انظر حول: مورينز فون بوصفه مبتكر مؤسسات الجيش الحديثة رولوف (Roloff) في: *Preuss. Jahrb.* 1903 Bd. III, S. 255). لقد حقق جنود كرومويل، المعروفون بـ Ironsides، حاملو المسدسات دون طلق ناري وهم مكرون على العدو، تفوقهم لا بحماس عتحي، بل بتحكيمهم المتزن في ذاتهم، الذي يقيهم دائماً تحت إمرة قائدهم ويجعلهم يتغلبون على الفرسان الذين يؤدي هجومهم الجامح على طريقتهم التقليدية كل مرة إلى تفرق حشدهم وتبعثره. انظر: C. H. Firth, *Cromwells Army*.

Wilhelm Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, S. 77f.:

(83) انظر بالخصوص

التي "درّبت" عليها ذاتها، وفرضها حيال "الانفعالات النفسية": أي تربيته على أن يكون "شخصية" في هذا المعنى السيكولوجي - الصوري (Formal-psychologisch) للكلمة. لقد كان العكوف على حياة فطنة واعية جليّة، على نقيص بعض التصورات العامة، يمثل الغاية، - ومحق فطرة الانسياق في الملذات الغريزية المهمة الأكيدة - وفرض نظام على منتهج عيش الأتباع أهم وسيلة للتقشف. وتعرّضنا كل هذه العناصر الجوهرية في قواعد الرّهبة الكاثوليكية بنفس⁽⁸⁴⁾ الوضوح التي هي عليه في المبادئ الأساسية لمنتهج عيش أتباع الكالفينية⁽⁸⁵⁾. وعلى هذا الفهم المنهجي المشترك للإنسان برمته، الذي يشترك فيه المذهبان، ينبي ما تحقق لكليهما من قوّة جبّارة مهيمنة كونياً، ولا سيما لدى الكالفينية، إزاء اللوثرية، قدرتها على ضمان وجود البروتستانتية كـ "كنيسة فضالية".

أما، ومن ناحية أخرى، عن الفارق بين التقشف الكالفيني ونظيره القروسطي [الكاثوليكي] فهو واضح بدهي، يكمن في التخلي عن النصائح والتوصيات الإنجيلية (Consilia evangelica) وبالتالي في تحويل التنسك الصوفي إلى تقشف دنيوي محض. ولا يعني هذا أن الحياة "المنهجة" في الكاثوليكية ظلت متوقفة على خلوات الأديرة. لم يكن هذا هو الحال قطعاً على الصعيد النظري ولم يحصل في التطبيق الواقعي. بل المقصود، كما سبق أن أشرنا، هو أن رغم اتسام الكاثوليكية بأكثر زهد

(84) لكن ليس بنفس عدم الاختلاط. كثيراً ما جدّ التقاطع بين تأملات، أحياناً بارتباط بشحنة وجدانية، وعناصر عقلانية. إلا أن التأمل ظل مقنناً منهجياً.

(85) يعتبر آثما، حسب باكستر، كل ما تعارض مع العقل، المخلوق فينا، والذي جعله الإله المقياس الفاصل: فلا يقتصر الأمر على أهواء أئمة ضمناً، بل كل الانفعالات عديمة المعنى أو المفرطة بصفة ما، بما أنها تحبط السيطرة على النفس وتحيّدنا، بوصفها عمليات خلقية بحثة، عن علاقة عقلانية لكل ممارسة وشعور موجه نحو الإله مما، يؤول إلى المس بجلالته. انظر ما يقول باكستر في مأثرة الغضب (R. Baxter, Christian Directory, 2. Aufl. 1678, I, 285). ويستشهد هنا، ص 287، بتأولر؛ وفي الخوف (ص 287). كما ينصص على أنه يصبح من باب (Idolatry) إذا غدت شاهيتنا المقياس لطاقة أكلنا (ج 1، ص 310، 316). وما يستشهد به في نفس السياق، غلى جانب حكم الملك سليمان، مؤلف بلوتارك *de tranquillitate animi* وكذلك في حالات عديدة كتابات التنسك القروسطية؛ انظر بوناڤيتورا (Bonaventura)، بيرنارد (Bernhard) وغيرهما. ويرز الموقف المضاد للمبدأ المعبر عنه في القول [للوثر] "من لا يهوى الخمر والنساء والطرب..." بأكثر حدة مما لو طرأ ذلك بتوسيع مفهوم [عبادة/ تقديس الأوثان] على كافة المتع الحسية طالما هي لا تبرر بعلى صحية؛ ففي هذه الحالة فإنها (كالرياضة مثلاً وبقية أسباب الترفيه) مستباحة (المزيد في هذا الشأن أسفله). والجدير بالملاحظة أن المصادر المستعملة في هذا الغرض ليست عقديّة دغائية ولا تربوية، بل ناجمة عن الرعاية الدينية، وتشكل بالتالي صورة جيدة عن الوجهة الفاعلة في هذا الصدد.

على الصعيد الأخلاقي (Moralisch)، فإن حياة بدون منظومة أخلاقية (Eth-isch) لا تبلغ المثل القصوى التي شكلتها [الكنيسة الكاثوليكية] - لتكون أيضاً صالحة للحياة الدنيا⁽⁸⁶⁾. فلقد كانت مثلاً رهبانية الترساريين (Tertiarierorden)، التي أسسها القديس فرانسيسكو، محاولة قوية بغية غلغلة الزهد في الحياة العادية؛ وما كانت هذه، كما هو معروف، المحاولة الوحيدة. وتعكس مؤلفات، من قبيل محاكاة المسيح (Nachfolge Christi) [أو De imitatione Christi] لصاحبه توماس أ. كيمبيس (Thomas a Kempis)، وبالذات عبر نوعية التأثير المنجّر عنها، كيف أن منهج الحياة المشاد به فيها يُستوعب بوصفه مثلاً راقياً، مقارنة بالأخلاقيات المعتادة الكافية كحدّ أدنى، وأن هذه الأخيرة لم تكن تقاس حسب مقاييس على غرار ما كرّسته النزعة الطهورية. وكثيراً ما صارت ممارسات بعض المؤسسات الكنسية تتقاطع مع مبادرات في اتجاه تقشف دنيوي منتظم، ولاسيما ممارسة صكّ الغفران الذي لم ينظر إليه زمن الإصلاح الديني، لهذا السبب بالذات، كمجرد ظاهرة شاذة هامشية، وإنما على أنه المضرة الأساسية الحاسمة على الإطلاق. أما الأهمّ فهو أن كان وظل الراهب بمفرده يجسّم الإنسان الذي يعيش حياة ممنهجة حسب مفهوم ديني بأقصى ما يكون؛ وأن التقشف، بالتالي، بقدر ما كان يتملك الفرد ويؤثر فيه، بقدر ما كان يدفع به خارج الحياة الواقعية المعتادة، باعتبار أن بالتحديد في المغالاة في التخلق الذنبوي⁽⁸⁷⁾ تكمن الحياة القدسية بعينها. وقد بادر لوثر إلى وضع حدّ لهذا - لا من حيث أنه منفذ لـ "نزعة تطورية" ما، بل من جراء تجارب عاشها شخصياً، وكان في تحويلها عملياً، في المستهل، متردداً، إلى أن دفعته الظروف السياسية قدماً - ثم إن الكالفينية تبنت الموقف على حاله⁽⁸⁸⁾. وقد أصاب سيباستيان فرانك (Sebastian Franck) طبيعة التدين الكالفيني في الصميم حين أدرك أهمية حركة الإصلاح الديني في أن وجب الآن على كل مسيحي أن يكون راهباً على مدى الحياة. ولمنع

(86) سوف يجز في نفسي لو يستخلص من هذا العرض، من باب التقسيم، أنه يميل لشكل ما من التدين، فذلك بعيد عني كل البعد. ولا يهم هنا سوى تأثير بعض الملامح المعينة التي قد تكون، من باب التقسيم الديني، هامشية نسبياً، ولكن ذات أهمية من حيث الممارسة الفعلية.

(87) انظر المادة Moralisten, englische Moralisten, من تأليف إ. ترولتش، في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية (f. Prot. Th. u. K. (Realenzyklopädie).

(88) كيف أن مضامين وعي وأوضاعاً دينية محسوسة بأنهم ما يكون، قد تلوح مجرد صدف تاريخية، أدت تأثيراً بالغاً، يتضح بجلاء من أن في دوائر الحركة التقوية، الناشئة على أسس بروتستانتية مصلحة، كانت تعبر أحياناً بصفة مباشرة عن أسسها لغياب الأديرة مثلاً، وأن التجارب "الشيعية" - لا لآباديه (Labadie) كانت في الحقيقة بديلاً لحياة الأديرة.

تسرب التقشف عن مجرى حياة الدنيا العادية ضياعاً فقد أقيم سدّ وتعيّن على تلك النفوس البشرية من ذوي النزعة الروحانية الحماسية الصّارمة، الذين زودوا إلى حدّ الآن صفوف الرهبانية بخيرة من مثّلها، أن يعكفوا على تحقيق مطامح التزهد والتقشف المثالية في صلب الحياة المهنية في السّياق الدنيوي. هذا وقد أضاف المذهب الكالفيني في مجرى تطوّره عنصراً إيجابياً آخر، يتمثل في فكرة وجوب إثبات الإيمان وتبريره في الممارسة الدنيوية للحياة المهنية⁽⁸⁹⁾. وبفضلها غرست الكالفينية في تلك النفوس الدّينية النزعة حافزاً إيجابياً على التقشف، ومن جراء إرساء أخلاقيات مبدأ الاختيار المسبق للخلاص، جاءت مكان النخبة الدّينية من الرهبان، السّائدة خارجاً عن الدّنيا وفوقها، تلك النخبة الدّينية المتكوّنة من القديسين الذين اصطفاهم الإله من الأزل، السّائدة في الدّنيا⁽⁹⁰⁾. وهي نخبة تفصلها، بفضل امتيازها الراسخ أبدياً، عن بقية البشرية المحرومة من الأزل من هذا الامتياز، هوة يستحيل تجاوزها مبدئياً وتبعث صفتها الخفية على الرّبة والانزعاج⁽⁹¹⁾، بما يفوق ما يفصل عن الرّاهب القروسطي، المنعزل عن العالم ظاهرياً، - هوة يُلمس وقعها بحدّة قاطعة في كافة المشاعر الاجتماعية. فلقد كان الرّأي من منظور هذه الخطوة بالنعمة الرّبانية، المتوقفة على مختارين يتنزلون منزلة قديسين، أن ما يجدر بخطيئة الغير لا يكمن في التأهب السّمح للرفق به ومساعدته، يجذو ذلك الوعي بالضعف الذاتي، بل في الكره والازدراء حياله بوصفه عدواً للإله، يحمل في ذاته وصمة نبذه الأبدي⁽⁹²⁾. وكان من شأن هذا المنحى من الشعور أن يتقوى ويتصاعد إلى أن يفضي،

(89) وقد ورد هذا بعد في بعض اعترافات الإيمان لعصر الإصلاح الديني بالذات. وحتى ريتشل (Pietismus, I, 258f.)، وبالرغم من أنه يعتبر التطور المتأخر شذوذاً للفكرة الإصلاحية، لا ينفي أن Conf. Gall. 25, 26 و Conf. Belg. 29 و Conf. Helv. post. 17 وصفوا الكنيسة الإقليمية المصلحة حسب سيات تجريبية تماماً، وإن المؤمنين التابعين لهذه الكنيسة لا يصح عدهم لها دون التميز بالممارسة الأخلاقية القويمة.

(90) يقول آدامز: "Bless God that we are not of the many" (*Works of the Puritan Divines*, : آدامز، p. 138).

(91) لقد كسب مبدأ birthright في إنجلترا بذلك دعماً معتبراً: "The first born which are written in birthright are not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life" (Th. Adams, *W. of Pur. Div.*, p. XIV).

(92) إن الشعور اللوثرى بالتوبة الساعية على التكفير لغريب ضمناً عن الكالفينية ذات التطور التقشفي، لا من باب النظرية ولكن في الممارسة العملية. ذلك أنها ترى أنه أخلاقياً دون ذي قيمة، فلا يجدي المحرومين من نعمة الخلاص نفعاً، وبالنسبة إلى من كان على يقين من حظوته بالاختيار فإن خطيئته التي يعترف بها لنفسه لمؤشر على نقص تطور وعدم كمال في المسعى الخلاصي. فعوض الندم =

في ظروف معيّنة، إلى تأسيس طوائف عقائدية. وهو ما حصل - في صلب المذاهب "الاستقلالية" المنشقة في القرن السابع عشر مثلاً - إذا ضعف الاعتقاد الكاليفيني الأصل - القائل بأن الإله يأمر بأن تكفل الكنيسة بإخضاع المحرومين من نعماء تحت طائلة القانون - أمام القناعة بأنه يسيء الإله أن يكون بين عباده أحد ممن لم تتجدد ولادته (Ein Unwiedergeborener) فيشارك في طقوس الأسرار المقدسة، ناهيك أن يتولى - بوصفه قساً موظفاً - إدارتها⁽⁹³⁾. أي، وباختصار، إذا برز مفهوم الكنيسة، حسب المعنى الدوناتي (Donatistisch)، كنتيجة لفكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، كما كان هو الحال لدى التغطيسيين الباتيست الكاليفينيين (Baptisten). وحتى هناك حيث لم يراع مشروط الكنيسة "الخالصة"، بوصفها للجماعة المختبرين كونهم متجددي الولادة، المتعلق بتأسيس الطوائف، مراعاة تامة، فقد انبثقت تشكيلات شتى للدستور الكنسي عن مسعى التمييز والتفريق بين مسيحيين متجددي الولادة وآخرين لم تتجدد لهم الولادة فانعدم لديهم التأهل للأسرار المقدسة، وجعل وظائف إدارة شؤون الكنيسة، أو أي امتيازات أخرى، مقتصرة على الأولين فحسب، فلا يتم تعيين قساوسة إلا من بين من تجددت لهم الولادة⁽⁹⁴⁾.

وبالطبع فقد استمد منهج العيش التقشفي هذا قاعدته المتينة، التي تخول له

= عليها فإنه يحرص في سبيل مجد الإله على تجاوزها بالفعل ومواجهتها بالكره. انظر استدلالات هوي (فيس كرومويل بين 1656 و 1658) في : "Of mens's enmity against God and reconciliation between God and Man" (Works of the English Puritan Divines, p. 237): "The carnal mind is enmity against God. It ist he mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed." (eod. p. 246): "Reconciliation... must begin in 1) a deep conviction... of your former enemy... I have been alienated from God... 2) (p. 251) a clear and lively apprehension... of the monstrous iniquity and wickedness thereof".

ولا حديث في هذا القول سوى عن كره الخطيئة لا مرتكبها. غير أن الرسالة الشهيرة للسيدة ريناتا فون استي (والدة "ليونورن") إلى كالفين - حيث تتحدث عن الكراهية التي عساها أن تكنها للأب والزوج، إن تأكد لها أنها ليسا ممن حظي بنعمة الخلاص - يظهر إمكانية تحويل الكره على المذنب. كما أنها تشكل في ذات الحين مثلاً على ما ورد أعلاه حول انفصال الفرد الباطني من القيود التي تربطه بالجماعات المتألّفة بفعل الإحساس "الطبيعي"، بواسطة تعاليم الاصطفاء لنعمة الخلاص.

(93) يصوغ أوين (Owen)، نائب مستشار أكسفورد الكاليفيني الانفصالي، تحت حكم كرومويل، المبدأ كالآتي: "None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost " (Inv. Into the origin of Ev. Ch.).

(94) المصدر نفسه.

دائماً الاقتداء بها وأن يجد فيها بغيته، من الإنجيل. وبالتالي فأهم ما يعيننا من مرجعيات المذهب الكالفيني، التي طالما ورد الحديث عنها، أن العهد القديم يتساوى إجلالاً مع العهد الجديد، باعتبار تساويهما من حيث المصدر الإلهامي وفي القواعد الأخلاقية، طالما هي لم تتوقف على ظروف اليهود التاريخية أو أنها لم تدحض علناً من قبل المسيح. ونظر المؤمنون [الكالفيينون] إلى القانون بوصفه المعيار المثالي الذي لا يتحقق بلوغه تماماً ومع ذلك يظل صالحاً نافذ المفعول⁽⁹⁵⁾؛ هذا في حين أن لوثر، على نقيض ذلك - وفي بداية المطاف - أشاد بالتحرر من عبودية القانون بوصف ذلك امتيازاً إلهياً للمؤمنين⁽⁹⁶⁾. ونلمس في مناخ عيش الطهوريين/ البورتانيين بأسره تأثير الحكمة العبرية، المفعمة تأليهاً ومع ذلك في أتم ما يكون من الموضوعية، الواردة في الكتب الأكثر تداولاً لديهم: حكم سليمان وبعض المزامير. وينطبق هذا بالخصوص على الطابع العقلاني، المتمثل في تقييد الجانب التصوّفي والروحاني عامة في التدين، والذي عزاه سانفورد (Sanford) عن صواب إلى تأثير العهد القديم⁽⁹⁷⁾. والحال أن عقلانية العهد القديم هذه كانت في حد ذاتها وفي جوهرها ذات طابع "بورجوازي صغير" وتقليداني، ولم يرافقها فقط الحماس الطافح في خطب الأنبياء ولهجة المزامير، وإنما أيضاً جمع من المكونات التي وفرت منذ القرون الوسطى نقاط الربط لتطور التدين الروحاني بصفة خاصة⁽⁹⁸⁾. وهكذا فقد كانت في نهاية الأمر الصفة الكالفينية الأساسية والمميزة لها، أي الطابع التقشفي، هي ذاتها التي انتقت المكونات المتجانسة من ورع العهد القديم واندججت بها.

إن التنظيم المحكم لمنهج العيش الأخلاقي، الذي يشترك فيه التقشف

(95) Cat. Genev. 149 - يقول بايلي (Praxis pietatis, p. 125): "يجب أن تصرف في الحياة كما لو كان موسى الوحيد الذي يحكم فينا".

(96) "ينتهي القانون للبروتستانت المصلحين كمعيار مثالي، أما بالنسبة للوثرين فإنه يتنزل كمعيار مستحيل المثال". في كتاب التعليم الديني اللوثيري يرد هذا، لإثارة ما ينبغي أن يكون من الخشوع، في الطليعة، وفي مثله من كتب المصلحين في المؤخرة بصفة مستمرة. وقد عاب البروتستانت المصلحون على اللوثرين "أنهم يخشون كل الخشية بلوغ القدسية" (موهلر)، واللوثريون على البروتستانت المصلحين كونهم "عبدة القانون" ويهتمونهم بالكبرياء.

(97) انظر: *Studies and reflections of the Great Rebellion*، ص 79 وما تلاها.

(98) لا ننسى من بين ذلك "نشيد الأناشيد" الذي غالباً ما عمد الطهوريون إلى التفاضل عنه بكل بساطة، والذي كان له، بإباحتها الشرقية، تأثير على نشأة النمط من الورع الذي طوره القديس برنهارت، على سبيل المثال.

البروتستانت الكالفيني مع الأشكال العقلانية لحياة الرهبنة الكاثوليكية يلوح عياناً بالصفة التي يتوخى بها المسيحيّ الطهوري، "المنضبط" على الدوام، مراقبة وضعيته من حيث النعمة الإلهية⁽⁹⁹⁾. إن اليوميات الدينية التي كان يُدَوّن فيها، بتسلسل أو حسب جداول، ما ارتكب من خطايا وزلات وما تحقق من تقدّم على مستوى النعمة، كانت لدى الدوائر المصلحة⁽¹⁰⁰⁾، الأكثر تحمساً كنسياً، يسودها ذلك الورع الكاثوليكي الحديث الذي ابتدعه اليسوعيون بالأخص (بالتحديد في فرنسا). لكن في حين أنها كانت تستعمل في الكاثوليكية بغية استيفاء الاعتراف أو لتزويد القس المشرف بسند لدعم هيمنته على المسيحي أو (غالباً) على المرأة المسيحية، فإنّ المسيحي البروتستانت المصلح كان بواسطة هذه اليوميات يتولى بنفسه "جسّ نبضه". وقد جاء ذكرها على لسان لاهوتيي الأخلاق كلهم، ونجد مثلاً نموذجياً على ذلك حتى في دفاتر حساب بنجامين فرانكلين الإحصائية المجدولة حول تقدم مساعيه على صعيد خصال وفضائل معيّنة⁽¹⁰¹⁾. ومن ناحية أخرى فقد عرفت الصّورة القروسطية (وحتى في العصر القديم) العتيقة حول مسك الدفاتر من قبل الإله على يدي يونيان تصعيداً إلى حدّ ذلك. الابتذال المميز، الذي يظهر علاقة المذنب بالإله توحى بعلاقة الزبون بصاحب المتجر: من وقع مرة في الدّين قد يتسنى له، بحصيلة محاسنه كلها، أن يسدّد الفوائض المتراكمة فحسب، وليس المبلغ الأصلي على الإطلاق⁽¹⁰²⁾. ومثلما يراقب الطهوري المتأخر تصرّفه فإنه كان يراقب أيضاً تصرّف الإله، فيرى مشيئته في كل ما يصادف من أحداث في مجرى الحياة. وكان بالتالي، وعلى نقيض تعاليم كالفين الأصلية، يعرف لِمَ قضى الإله بهذا أو بذاك. وهكذا فقد كاد الحرص على إضفاء القداسة على الحياة (*Heiligung des Lebens*) يتخذ شكل مؤسسة اقتصادية⁽¹⁰³⁾. لقد أدّت هذه المنهجية المحكمة لمسار الحياة الأخلاقية، كما

(99) انظر في خصوص ضرورة هذا التحكم في الذات مثلاً خطبة شارنوك الوعظية المذكورة حول الإصحاح 5، 13 رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس في: *Works of the Pur. Div.*, pp. 161f..

(100) جل علماء لاهوت الأخلاق ينصحون بذلك. منهم باكستر: *Baxter, Christ. Directory*, II, pp. 77ff. ولئن هو لا يخفي وجود "أخطار".

(101) بالطبع كان مسك الدفاتر للمحاسبة الأخلاقية كثير الشبوع عامة. غير أن التأكيد على انفراد الحصري كوسيلة معرفية حول الخطوة بالاختيار، المقرر من الأزل، أو انعدامها، كان ينقص، ومعه المكافأة السيكلوجية الحاسمة على الحرص والمواظبة على هذه "المحاسبة".

(102) لقد شكل هذا الفارق الفاصل حيال أنماط سلوك أخرى شبيهة ظاهرياً.

(103) بالمثل فتر باكستر (انظر: *Saint's Everlasting rest* c. XII) صفة الإله كونه لا يرى كما =

فرضته الكالفينية، على عكس المذهب اللوثيري، إلى تنصير الوجود بأكمله تنصيراً نافذاً متغلغلاً. ولا بد للمرء أن يظل على وعي بالأهمية الحاسمة لتأثير هذه المنهجية على الحياة عامة حتى يستقيم له فهم كيفية حدوث مفعول الكالفينية ونوعيته. ويتأتى من هنا، ومن ناحية، أن هذه الميزة بالذات هي التي تحقق ذلك التأثير، ولكن، ومن ناحية أخرى، إن مذاهب عقائدية أخرى لا بد أن يترتب عنها مفعول في ذات الاتجاه إذا كانت دوافعها الأخلاقية في هذه النقطة الفاصلة، أي فكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، هي نفسها.

لقد تحركنا إلى حد الآن على أرضية التدين الكالفيني، مفترضين على هذا الأساس أن عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestinationslehre) تشكل الخلفية العقدية الميدية للأخلاقية الطهورية، بمعنى سلوك عيش أخلاقي خاضع لتنظيم منهجي محكم. وسبب ذلك أن تلك العقيدة الدغمائية استمرت فعلاً وراجت عبر أوساط تلك الفرقة الدينية التي تشبث بصرامة وعلى كل المستويات بتعاليم كالفين، أي فرقة المشيخية/ البرسبتارية (Presbyterianer)، كركيزة أساسية وحجر زاوية لتعاليم البروتستانتية المصلحة. ويرد ذكرها لا في بيان سافوي التحرري لسنة 1658 فحسب، بل وكذلك في الوثيقة المعمدانية المعروفة باعتراف إيمان هانزرد نوليز لسنة 1689؛ وحتى في نطاق المذهب الميثودي (Methodismus). فقد كان جون ويسلي، المنسّق الموهوب الكبير لحركته، من أنصار مبدأ شمولية النعمة الإلهية، بينما كان المحرّض الكبير للرعيّل الأول من الميثوديين وأحذق مفكرهم، وايتفيلد (Whitefield)، على غرار الحلقة، قوية النفوذ أحياناً، المتلفة حول السيدة هنتنغدون (Lady Huntingdon)، يناصر مبدأ خصوصية النعمة (Gnadenpar-tikularismus) لقد كان لهذا المبدأ، في ترابطه الباهر، وفي أوج المرحلة المصيرية من القرن السابع عشر، الفضل في تثبيت فكرة أن يكون المرء أداة على ذمة الإله ومنفذاً لمشيئته القدريّة⁽¹⁰⁴⁾، وإبقائها في نفوس المكافحين في سبيل "الحياة القدسية"، وفي الحيلولة دون الوقوع قبل الأوان في تقديس بالأعمال ذات صبغة نفعية محض ونزعة

= يلي: كما يتسنى للمرء أن يبارس تجارة مربحة مع غريب غير ظاهر عبر المراسلة، فإنه بالإمكان عبر "تجارة قدسية" مع الإله، الذي لا يرى، ربح كم "لؤلؤة ثمينة". - إن هذه الاستعارات التجارية النزعة، عوضاً عن الاستعارات القضائية، المعهودة لدى الأخلاقيين القدامى وفي اللوثيرية، لأمر مميز في الطهورية التي تترك الإنسان، في واقع الحال، يعكف على عملية بيع وشراء في شأن خلاصه.

(104) في مقابل ذلك قال لوثر: "للبياء الأولوية على الفعل، والمعاناة تفوق كل فعل".

دنيوية فحسب، غير كفيل على الإطلاق بأن يحفز على تلك التضحيات الجمة في سبيل غايات مثالية ولا عقلانية. كما أن وصل العقيدة وربطها بمعايير نافذة المفعول بأي حال، ذات حتمية مطلقة وتعالٍ كامل لما فوق الطبيعي، تصاغ صيغة عبقرية في صنفها، كان في نفس الحين - مبدئياً - "أكثر حداثة" بكثير من التعاليم، الأكثر رفقاً، الملائمة جداً للعواطف والإحساسات، التي أدرجها كذلك الإله ضمن الناموس الأخلاقي. والأهم، وكما سيتضح تكراراً، أنه وجب في سياق بحثنا تناول فكرة الاختبار التبريري الجوهرية، بوصفها منطلقاً سيكولوجياً للأخلاقية المنهجية، بالدراسة من باب عقيدة الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahllehre) وأهميتها بالنسبة إلى الحياة العادية، بصفة أنه، ونظراً لتداول هذه الفكرة بشكل منتظم - في المذاهب التي ستفحصها - كنموذج للارتباط بين العقيدة والنظام الأخلاقي، تعين علينا الانطلاق من ذلك المبدأ باعتباره العنصر الأكثر تأثيراً ونفاذاً. وفي صلب البروتستانتية شكلت النتائج، التي لا بد أن كان هذا المبدأ قد أحدثها في الأتباع الأوائل، فيما يتعلق ببلورة منهج العيش التقشفي، أهم نقيض للعجز الأخلاقي (النسبي) في اللوثرية. إن المعتقد اللوثيري حول فقدان الغفران وإمكانية استعادته في كل حين بالتوبة والتكفير (Gratia amissibilis) لم يتضمن في ذاته أي حافز لما نُعدّ في سياقنا أساسياً كنتاج للتقشف البروتستانتية: أي لبلورة عقلانية محكمة التنظيم للحياة الأخلاقية في شموليتها⁽¹⁰⁵⁾. وبالتالي فقد أبقى التدين اللوثيري

(105) ويتجلى هذا أيضاً في تطور نظرية اللوثرية الأخلاقية بكامل الوضوح. انظر في شأنها: Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlin 1902، ثم أيضاً تعليق إ. ترولتش النقدي (8. Gött. Gel. Anz. 1902، Nr. 8). لقد جاء تقارب العقيدة اللوثرية بالكالفينية الصارمة القديمة في أحيان كثيرة في صيغة مبالغ فيها. لكن التوجه الديني المغاير تمكن في كل مرة من شق طريق لنفسه. وقد تم، بفضل ميلانشتون، ولغاية التمكن من ربط الصلة بين الأخلاقية والعقيدة، لإحلال مفهوم التوبة في المقدمة. فتعين بحسب ذلك أن تتقدم التوبة المنجزة عن القانون على الإيمان، ولكن أن تتبعها الأعمال الصالحة، وإلا فلما كان - بصيغة تكاد تكون طهورية - الإيمان الحق والمبرر. وقد اعتبر ميلانشتون أنه بالإمكان بلوغ مقدار ما من الكمال النسبي في الحياة الدنيا، لا بل أنه لقن أن التبرير يتأتى لتعريف الإنسان وتحريضه على أعمال البر، وأن في مسعى بلوغ الكمال التنامي يكمن، على أقل تقدير، ذلك المقدار من النعمة في الدنيا الذي عسى أن يفسح له الإيمان. وعلى أيدي الفقهاء الدغمائيين اللومرين المتأخرين أيضاً، وبصفة شبيهة، ظاهرياً، بما جاء على أيدي نظرائهم المصلحين، تكونت فكرة أن الأعمال الصالحة تنزل كثمرات الإيمان اللازمة وإن الإيمان يفعل حياة جديدة. وعن السؤال ما عسى أن تكون "الأعمال الصالحة" أجاب ميلانشتون، وأكثر منه اللوثيريون المتأخرون، بالإحالة، بتمام، على القانون. ومن موقف لوثر الأصلي لم يتبق سوى القليل من الجد المتخذ إزاء الليبلوقراطيا، وبالأخص حيال التوجه على معايير العهد الجديد المفردة. واستبقيت بصفة خاصة الوصايا العشر - باعتبارها تقنياً لأبرز مبادئ قانون الأخلاق الطبيعي - المعيار للسلوك البشري. - لكن: ما كان ثمة جسر يوصل من صلاحيته القانونية إلى قيمة الإيمان الصرفة، المنصوص عليها بكل =

الحياة العفوية للتصوّف الغريزي وللحياة العاطفية الفطرية على حالها، فانعدم ذلك الحافز على المراقبة الذاتية المتواصلة وترتيب مقنن منسق للحياة الشخصية، مثلما احتوت على ذلك تعاليم الكالفينية الرهيبة العجيبة. لقد عاش العبقري الديني، على غرار لوثر، في هذا المناخ من الانفتاح الحرّ على العالم بعفوية وعدم انحياز، وكذلك - طالما استمر في عنفوان نشاطه - في أمن من خطر الغرق في "الوضع الطبيعي". إن هذا الشكل البسيط الرقيق، والمفعم وجداناً، من التدين، الذي تحلّى به بعض من أسمى شخصيات المذهب اللوثيري، ليس له، ولا لأخلاقيته، غير المقيدة بقوانين، ما يضاهيه إلا نادراً على تربة الطهورية/ البوريتانية الأصيلة، بل ربما وأكثر منها في حيز الأنجليكانية السّميحة التي يمثلها هوكر (Hooker) وشيلنغسوارث

= حرص، بالنسبة إلى التبرير. ذلك لأن هذا الإيمان يكتسي صبغة سيكولوجية مغايرة تماماً لما هو عليه في الكالفينية. لقد تمّ التخلي عن الموقف اللوثيري الأصلي، كما جاء في البداية، ووجب التخلي عنه من قبل كنيسة عدّت نفسها مؤسسة خلاصية، دون أن يستبدل بأخر. وبصفة خاصة، وخشية فقدان الأساس العقدي الدغمائي (العقيدة فقط)، تعذر فرض عقلنة تقشفية لحياة الفرد في مجملها كواجب أخلاقي. ذلك لانعدام دافع حري يجعل فكرة الاختبار تنمو لتبلغ ذلك الشأن من التأثير الذي أحدثته تعاليم الاختيار من حيث نعمة الخلاص في الكالفينية. وكذلك التأويل السحري - المتوافق مع انعدام هذه التعاليم - للأسرار الربانية، ولاسيما تحويل تجديد الولادة - أو بدايتها - على المعمودية، تحتم، تبعاً لتبني مبدأ شمولية النعمة، أن يتعارض مع تطوير أخلاقية منهجية، بما أنها تجعل الإحساس يستصغر المسافة بين القانون الطبيعي والوضع من حيث نعمة الخلاص، لاسيما مع التشديد اللوثيري البالغ على الخطيئة الأصلية. ولا يقل عن هذا شأن التأويل القضائي البحت لعملية التبرير الذي يشترط احتمال تغير القرارات الربانية بفعل عملية التوبة والكفارة التي ينفذها مرتكب الخطيئة في الواقع. وهو التأويل الذي ما انفك ميلانتستون يلح عليه باطراد. ولقد ارتبط، ضمناً، هذا التطور لتعاليمه، كما يبرز في تنامي شأن التوبة، بإقراره بـ "حرية الإرادة". ولقد تسبب كل هذا في اتسام منهج العيش اللوثيري بالطابع اللامنهجي. لقد تحتم أن تقرّن، في تصور اللوثيري العادي - حتى من جراء مواصلة العمل بسر الاعتراف، أفعال توبة ملموسة للتكفير عن خطايا ملموسة، بمضمون الخلاص، لا بنشأة نخبة أرسطوقراطية من القديسين الظاهرين، مستمدة ليقين خلاصها من لدن ذاتها. وبهذا لم تتأسس أخلاقية مستقلة عن قانون، ولا تقشف عقلائي موجه على قانون، بل ظل القانون غير نظامي، قائماً إلى جانب "العقيدة" كنظام أساسي ومشترط مثالي، بالإضافة إلى كونه بقي، بما أن البيليوقراطيا الضيقة كانت تتفادى على أنها مناشدة الخلاص بالأعمال، غير ثابت عديم الدقة والوضوح، وخصوصاً غير محكم التفصيل في فحواه الدقيق. - أما الحياة فقد استمرت في مجراها، ومثلما قال إ. ترولتش (المصدر المذكور) في شأن النظرية الأخلاقية، عبارة عن "مجموعة من مجرد مبادرات لا تبلغ المرام أبداً"، ليست موجهة، "وهي مقيدة في هشيم تعليمات منفصلة مرتبكة"، على "فعالية في حياة شاملة، متناسكة متلاحمة"، بل تشكل بالأساس، وفقاً للتطور الذي بادر لوثر نفسه باحتذائه، استسلاماً للوضعية المقضية، في مجملها وتفصيلها. إن ما يعاب على الإنسان الألماني كونه "يستسلم" لثقافات أجنبية ولا يتحرج من استبدال جنسيته، لعائد - فضلاً عن بعض مصائر الأمة السياسية - كذلك وبصفة جوهرية على هذا التطور، الذي ما زال إلى اليوم فاعلاً في كافة أركان حياتنا. لقد ظل تبني الثقافة ضعيف الشأن لأنه يطرأ بالأساس عبر تقبل سلمي للمتاح "المفروض".

(Chillingsworth) وغيرهما. لكن من وجهة نظر المؤمن اللوثرى العادي، ومهما كان تقيّاً، فليس أثبت من أن رفعه من الوضع الطبيعي لا يكون إلا بصفة مؤقتة - طيلة استمرار مفعول الاعتراف أو الخطبة الوعظية -. ولقد كان أهل العصر على علم بالفارق الفادح بين ما يسود من ضوابط أخلاقية في البلاطات البروتستانتية المصلحة وانغماس نظيراتها اللوثرية في كثير الأحيان في السكر والفظاظة⁽¹⁰⁶⁾. وبالمثل فيما يتعلق بحرج رجال الدين اللوثرين، بخطبتهم العقيدية الصّرف، إزاء الحركة المعمدانية التقشفية. إن ما يلمس في طبع الألمان على أنه ميل إلى الركون إلى جوّ من الأنس والارتياح الحميمي (Gemütlichkeit) وفطرة على البساطة الطبيعية (Natürlichkeit)، على نقيض مناخ العيش الأنجلو - أميركي الذي مازال إلى اليوم - حتى على مستوى ملامح وجوه البشر - يخضع لمخلفات مفعول القضاء الكلي على عفوية الوضع الطبيعي؛ وما يُغرب عادة الألمان في هذا المناخ على أنه ضيق وانعدام حرية وارتباط باطني، فإنها هي نقائص لمتنهج العيش المتأتية أيضاً، وبصفة جوهرية، عن ضآلة التغلغل للفكر التقشفي عبر اللوثرية، على عكس الكالفينية. إنها مشاعر النفور للشخص "المتفتح على الدنيا" دون حرج حيال التقشف، ذلك هو ما يرتسم في تلك الانطباعات. إن اللوثرية، وبالذات من جراء تعاليمها في شأن النعمة، يعوزها الحافز النفساني على التنظيم المحكم المنضبط لطريقة العيش، الحري بأن يفرض عليها العقلنة المنهجية. وكان بإمكان هذا الحافز، الذي يحدّد الطابع التقشفي للتدين ويكيّفه، أن يتولد بدون شك عن علل ومسببات دينية متباينة، مختلفة بعضها عن بعض، مثلما سيتأكد لنا ذلك فيما سيلي: وما عقيدة الاختيار المسبق للخلاص سوى إمكانية واحدة من إمكانيات مختلفة عدّة. غير أننا تأكدنا بعد من أنها فريدة من نوعها، لا من حيث ما نتج عنها فحسب، وإنما أيضاً من حيث مفعولها السيكلولوجي البارز لأقصى درجة⁽¹⁰⁷⁾. وتظهر الحركات التقشفية غير الكالفينية فيما بعد، بالنظر إليها فقط من جانب حفزها الدّيني على التقشف، كمجرد تقلصات للمفعول الباطني الناتج عن الكالفينية.

(106) انظر في هذا الخصوص كتاب *Plauderbuch* من مصنف تولوك (Tholuck): *Vorgeschichte des Rationalismus*.

(107) انظر في خصوص المفعول شديد الاختلاف لعقيدة الاختيار المسبق في الإسلام (أو هي بالأصح عقيدة حتمية المصير مسبقاً) وحول عللها الأطروحة، سابقة الذكر، التي وضعها (في اللاهوت وفي جامعة هايدلبرغ) ف. أولريش بعنوان: *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912 وحول نفس العقيدة في المذهب الجانساني انظر المصدر المذكور لـ بول هونغشيم.

غير أن الأمور في واقع التطورات التاريخية جرت أيضاً، لا بالتهام ولكن غالباً، بصفة أن الشكل المصلح من التقشف كان إما محل تقليد من قبل بقية الحركات الداعية إليه، أو أن هذه اعتمدته عند تطوير مبادئها، المغايرة بعض التغيير أو المستحدثة، سواء من باب المحاكاة أم لسدّ نقص. وهناك حيث برزت النتيجة التقشفية ذاتها، رغمًا عن تباين في الركائز العقديّة، فقد ترتّب ذلك بصفة قارّة على دستور الكنيسة، الذي سيأتي الحديث عنه في سياق آخر⁽¹⁰⁸⁾.

وبأيّ حال فإنّ فكرة الاصطفاء لنعمة الخلاص شكلت تاريخياً نقطة الانطلاق للنزعة التقشفية المصطلح على تسميتها عادة بـ التقويّة. ولطالما استمر وجود هذه الحركة في كنف الكنيسة البروتستانتية المصلحة فقد كاد أن يكون من المستحيل وضع حدّ يفرق جلياً بين كالفينيين تقويّين وغير تقويّين⁽¹⁰⁹⁾. وأحياناً

(108) انظر في هذا الشأن مقالنا الموالي.

(109) لقد بحث في شأنها ريتشل (*Geschichte des Pietismus*, I, S. 152)، فيما يتعلق بالفترة السابقة لـ لاباديه (على أساس نماذج هولندية فحسب) في كون التقويين I – أسسوا كونفانتيكال [حلقات العبادة خارجاً عن الكنيسة الرسمية]، II – رعاو فكرة "تفاهة الوجود الخلقي" بشكل يتنافى مع النزعة الإنجيلية إلى الخلاص III – بحثوا عن "ضمان النعمة في التعامل اللطيف مع السيد المسيح" بشكل يخرج عن الطرق الإصلاحية. إن الميزة الأخيرة لا تنطبق إلا على واحد فقط من الأعلام الذين تناوهم بالدراسة، فقد كانت فكرة "تفاهة الخلق" مما تولد عن الفكر الكالفيني ولم يجد عن مسالك البروتستانتية العادية إلا حيثما صار يؤدي إلى استنكاف حياة الدنيا العملية. أما الـ "كونفانتيكال" فقد أمر بها سينودس دوردرخت نفسه بحجم محدد (لاسيما بغية تلقين مبادئ العقيدة). – من بين ميزات التدنّين التقوي التي تناوها ريتشل في عرضه بالتحليل يجدر الانتباه إلى: 1) التحديدية (Präzisierung) في معنى المبالغة في الانصاق الحميم بحرف الإنجيل في كل ما يتعلق بالأمور الخارجية للحياة، على مثال فويت في بعض الحالات؛ 2) معالجة التبرير والتصلّح مع الإله لا كغاية لحد ذاتها بل كوسيلة لحياة قدسية تقشفية، مثلما قد نجد أثراً لذلك عند لودنستاين (Lodensteyn) وتلميحها لدى ميلانشتون أيضاً؛ 3) إعلاء شأن "صراع التوبة" باعتباره علامة مؤشرة على تجديد ولادة حقيقي، كما علم و. تيلنك (W. Teellinck) لأول مرة؛ 4) التخلي عن المشاركة في تناول العشاء الرباني في حالة وجود أشخاص لم تتجدد لهم الولادة (وسنعود لتطرق هذا الموضوع في سياق آخر) وما يرتبط بذلك من تكوين للـ "كونفانتيكال" إذا لم يلتزم بحدود قانون دوردرخت، بإعادة إحياء "النوبة"، أي تفسير الكتاب المقدس من قبل غير أهل اللاهوت، بما فيهم النساء آنا ماريا شورمان (Anna Maria Schürmann). إنها أمور تشكل انحرافات، بعضها بصفة بالغة، عن تعاليم زعماء الإصلاح وسيرتهم. إلا أنها تشكل حيال المناحي التي لم يتعرض إليها ريتشل في مبحثه، لاسيما تلك المنبثقة عن الطهورية الإنجليزية، وباستثناء النقطة عدد III، مجرد تصعيد لنزعات اندرجت في كامل التطور لهذا التدنّين. ويشوب عرض ريتشل من حيث عدم الانحياز أن العلامة الكبير أدرج أحكامه التقسيمية، ذات الصبغة السياسية الكنائسية، أو ربما أجدر أن نقول: السياسية الدينية، وأنه، في نفوره ضد كل تدنّين تقشفي، عمد إلى تأويل التوجه نحوه حيثما ارتسم على أنها حالات ارتداد إلى "الكاثوليكية". بيد أن البروتستانتية القديمة، على غرار الكاثوليكية، جمعت شمل "أناس من كل الأصناف والأوضاع"، =

عدّ من بين التقويين كل من مثل بصفة بيّنة المنحى التقوي. هذا ويستقيم الرأي الذي يعتبر أن جميع الارتباطات بين الاختيار المسبق للخلاص (Prädestination) وفكرة الاختبار التبريري (Bewährungsgedanke)، مع ما ينطويان عليه من رغبة في الحصول على "يقين الخلاص"، كما رأينا فيما سبق، تمثل تنمية وتوطيداً لتعاليم كالفين الأصلية. إن بروز ظواهر إحيائية تقشفية في صلب الفرق البروتستانتية المصلحة، لاسيما في هولندا، كانت على الدوام مصحوبة باستفاقة قوية متجددة لمبدأ الاصطفاء للنعمة (Gnadenwahllehre) الذي يدخل أحياناً طي النسيان أو أنه يتقلص ويضمحل. لهذا السبب يستغنى عادة في معظم الأحيان عن استعمال لفظة Pi-etismus بالنسبة إلى إنجلترا⁽¹¹⁰⁾. لكن حتى التقوية المصلحة داخل القارة الأوروبية (في هولندا ومنطقة نهر الراين السفلى) كانت بادئ ذي بدء، من حيث الجوهر على الأقل، وعلى غرار التدين على طريقة بايلي مثلاً، مجرد تصعيد للزعة التقشفية

= ومع ذلك فإن الكنيسة الكاثوليكية، في شكل المذهب الجانساني، قد رفضت صرامة التقشف الديني بمثل ما دحضت التقوية السكينية الكاثوليكية المميزة للقرن السابع عشر. وبالنسبة إلى فحوصنا فإن التقوية تؤول إلى عامل فاعل مغاير، لا تدريجياً بل كيفياً، فقط حيث يدفع الخوف المتنامي من "الدنيا" إلى الهرب من الحياة المهنية في القطاع الاقتصادي الخاص، إلى إنشاء "كونفاتيكل" على أساس ديري-شيوعي (لاباديه)، أو - حسبنا روى معاصرون عن تقويين منظرين - إلى عزوف مقصود عن العمل المهني الديني للعكوف على حياة التأمل. وبطبيعة الحال حصل هذا بصفة مكثفة بالخصوص هناك حيث شرع التأمل ينطوي على ذلك الملمح الذي نعت ريتشل بالبرنهاردينية (Bernhardinismus) لارتسامه بادئ ذي بدء في تفسير "نشيد الأناشيد" على يدي القديس برنهارد: ورع وجداني صوفي يصبو إلى الاتحاد الروحاني (Unio mystica) ذي الصبغة الجنسية الخفية. إنه على صعيد سيكولوجي ديني صرف، يشكل بدون شك، حيال الورع المصلح، ولكن أيضاً حيال منحاه التقشفي، لدى رجال من قبيل فويت، شيئاً مغايراً (Ein "Aliud"). وقد سعى ريتشل إلى قرن هذه السكينية بالتقشف التقوي حيثما جاء، وبالتالي فإنه حشر هذا الأخير في اللعنة ذاتها. كما أنه يشير إلى كل استشهاد صادر عن أدبيات التصوّف أو النسك الكاثوليكين يعترضه في الأدب التقوي. بيد أن لاهوتي أخلاق هولنديين وإنجليز "بعيدين عن كل شبهة" استشهدوا بـ بيرنهارد وبونافيتورا وتوماس أ. كيمبيس. - لقد كانت العلاقة بالماضي الكاثوليكي لدى كافة الكنائس الإصلاحية في متهمي التعقيد، وبحسب وجهة النظر المبجلة لتكون في الطليعة تلوح هذه أو الأخرى - أو أوجه منها - الأقرب من غيرها إلى الكاثوليكية.

(110) إن المقال المفيد للتعريف بالمذهب التقوي، بقلم ميربت، في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية (Realenz. F. Prot. Theol. U. K.) يعالج نشأة هذا المذهب دون أي مراعاة للسوابق الإصلاحية المصلحة فقط باعتباره حدثاً دينياً شخصياً عاشه سبينر، وهو ما يثير بعض الاستغراب. ويبقى جديراً بالنصح به كمدخل للتقوية الوصف الذي قدمه غوستاف فريتاغ (Gustav Freytag) في كتابه: *Bildern aus der deutschen Vergangenheit*. فيما يتعلق بديانات التقوية الإنجليزية وانعكاسها في الأدب المعاصر للحركة انظر مثلاً: W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).

المصلحة. لقد لحق على الواقع المعيش التقويّ (Praxis pietatis) ضغط حاسم مما جعل العقيدة الصّحة حسب الأصول تتقهقر إلى الوراء وبدأت أحياناً وكأنها غلب عليها الإهمال أو اللامبالاة. وقد يحدث أن يقع المختارون مسبقاً (-Prädes-tinierten) في غلط دغمائي أو خطايا أخرى، فقد أظهرت التجربة أن مسيحيين كثيرين ممن لم يحفظوا بتكوين لاهوتي مدرسي بدرت منهم أجلى ثمرات العقيدة، بينما اتضح من جهة أخرى أن المعرفة اللاهوتية في حد ذاتها لا تضمن البتة اختبار الإيمان من خلال السلوك⁽¹¹¹⁾. ومن هنا فلإن اختبار الاصطفاء لا يتمّ أبداً بواسطة

(111) لقد مكن هذا الرأي التقوي من أن ينظر إليها كركيزة من الركائز الأساسية لفكرة التسامح. ونتنتهز الفرصة لسوق بعض الملاحظات في هذا الموضوع. تاريخياً نعت هذه الفكرة في الغرب، إن تركنا التساوي الهومينستي التنويري - الذي لم يكن له في حد ذاته تأثير فعلي كبير - جانباً، من المصادر الرئيسية الآتية: 1) محض المبدأ السياسي المركز على مصلحة الدولة العليا (المثال النموذجي: فيلهلم فون أوانيان (Wilhelm von Oranien)) - 2) المركبيلية (يتضح بالخصوص من مثال مدينة أمستردام وعدد كبير من المدن والأسياذ الاقطاعيين وأولياء الأمر الذين رحبوا بأنباغ الطوائف كعناصر قيّمة جلالة للتطوير الاقتصادي) - 3) المنحى الراديكالي للورع الكالفيني. لقد نفت عقيدة الاختيار المسبق في واقع الحال أن تخدم الدولة مصلحة الدين بتوخي سياسة عدم التسامح. إنها بذلك لا تساهم قطعاً في إنقاذ نفوس؛ الفكرة الهادفة إلى إعلاء عزة الإله فقط هي التي سوغت للكنيسة حق المساهمة في مناهضة الهرطقة. وبقدر ما نمت التشديد على اشتراط انتهاء القيس وكل المشاركين في العشاء الرباني إلى فصيلة المختارين، بقدر ما ازداد الاعتراض على أي تدخل حكومي في شأن تنصيب القساوسة وإسناد المسؤوليات الكنسية كوظائف مدرة لخرجي جامعات، قد يكونوا من غير من تجددت لهم الولادة، لا شيء إلا لأنهم درسوا اللاهوت، وعموماً، رفض كل تدخل لأصحاب السلطة السياسية، المشكوك في نزاهتهم في كثير الأحيان، في شؤون الجماعة العقيدية. ولقد دعمت التقوية المصلحة وجهة النظر هذه بالظعن في صحة المقولة الدغمائية: "لا خلاص خارج الكنيسة". لقد اعتبر كالفين إخضاع غير المختارين أيضاً للمؤسسة الربانية، الكنيسة، أمراً لا مسوغ له سوى مجد الإله. وفي إنجلترا الجديدة سعي إلى تكريس كنيسة النخبة الأرستقراطية من القديسين الظاهرين المختار خلاصهم. إلا أن الانفصاليين الراديكاليين رفضوا كل تدخل للسلطات المدنية وأية سلطات إدارية في مراقبة "الاختبار"، المفروض أن تكون حكراً على الجماعات، كلاً على أفراد. لقد تضاربت فكرة أن مجد الإله يقتضي إخضاع غير المختارين أيضاً لسلطة الكنيسة مع الرأي أنه يسوع بمجد الإله أن يشارك المرء تناول العشاء الرباني مع من حرمة الإله من نعماء. وبالضرورة أدى الحال إلى الإرادية/ التطوعية (Volontarismus)، وبالفعل آل الأمر إلى إقامة كنيسة المؤمنين (Believers Church) أي الجماعة العقيدية المشتعلة على الذين تجددت ولادتهم فحسب. وكانت التغطسية الكالفينية التي كانت تضم مثلاً رئيس برلمان القديسين (Praisgod Barebone)، هي التي خرجت بأوضح استنتاج من كل هذه الآراء وأكثره حسياً. لقد دافع جيش كرومويل عن حرية الضمير وطالب برلمان "القديسين" بالفصل بين الدولة والكنيسة، نظراً لأن أعضاءه كانوا تقويين ورعين، وبالتالي لعلهم دينية وضعية. - 4) الطوائف المعمدانية، التي سيأتي الحديث عنها، والتي كان لها الدور الأكثر حزماً وحسماً. فمنذ بداية ظهورها نشبت بالمبدأ القائل باقتصار القبول ضمن جماعة الكنيسة على المولودين من جديد شخصياً فحسب، وبالتالي ببذ أي صبغة مؤسسية للكنيسة وأي تدخل للسلطة الدنيوية. وهنا أيضاً يكون سبب ديني وضعي المصدر للمطالبة بتسامح غير مشروط. - وكان جون براون =

المعرفة اللاهوتية⁽¹¹²⁾. لهذا انبرت الحركة التقوية، مع ملازمة التحفظ الشديد حيال كنيسة اللاهوتيين⁽¹¹³⁾، لكن - وفي هذا سمة من سماتها - مع مواصلة البقاء في كنفها رسمياً، تجمع شمل أنصارها على انفصال في حلقات عبادة خارج الكنيسة الرسمية (كونفانتيكول)⁽¹¹⁴⁾. لقد رامت إنزال كنيسة القديسين الخفية على الأرض بشكل مرئي،

= (John Browne) أول من بادر من هذا المطلق بالدفاع عن التسامح اللامشروط وبالفصل بين الدولة والكنيسة، سابقاً المعمدانيين الباتيست بحوالى جيل واحد وروجر ويليامز (Roger Williams) بجيلين. وكان أول بيان لجماعة كنسية في هذا المضمار، على ما يبدو، قرار المعمدانيين الباتيست الإنجليز في أمستردام لسنة 1612 أو 1613:

"The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience".

وكانت أول وثيقة صادرة عن جماعة كنسية تطالب الدولة بالحماية الوضعية لحرية الضمير كحق، هي المادة 44 من اعتراف الإيوان للمعمدانيين الباتيست لسنة 1644. ويجدر التأكيد ثانية على أن الرأي الوارد أحياناً بأن التسامح في حد ذاته عاد بالنفع على الرأسمالية، بالطبع لا أساس له من الصحة بتاتاً. إن التسامح الديني ليس أمراً خاصاً بالعصر الحديث ولا بالحضارة الغربية. لقد ساد في الصين وفي الهند وفي دول الشرق الأدنى في العصر الهيليني وفي الإمبراطورية الرومانية وفي الدول الإسلامية، لفترات طويلة، وفي اتساع كبير لم يجد منه سوى دواعٍ مرتبطة بمصلحة الدولة العليا (التي مازالت اليوم تشكل الحاجز، وبصفة لم يعرف العالم لها مثيلاً في القرنين السادس والسابع عشر، وبأقل نصيب في المناطق التي سادت فيها الطهوية، كهولندا وزيلندا زمن الازدهار السياسي الاقتصادي، أو في إنجلترا القديمة والجديدة تحت التقوين. بل الأصح أن اللاتسامح الديني كان - قبل وبعد عصر الإصلاح الديني، وعلى غرار الدولة الساسانية مثلاً، يميز الغرب بنفس الصفة التي ساد فيها كذلك في الصين واليابان والهند في فترات متقطعة، ولأسباب سياسية في غالب الأحيان. لذا لا علاقة للتسامح في حد ذاته بالرأسمالية على الإطلاق. والسؤال المطروح هو: لمن عاد بالفائدة. وسيتواصل الحديث عما تأتى في شأن مطالبة كنيسة المؤمنين في المقال اللاحق.

(112) يبرز هذا الرأي في استعماله في الواقع مثلاً لدى ما عرف زمن كرومويل بـ (Tryers) أي الخبراء المتحنيين للمترشحين لنصب القس الواعظ. وقد كانوا حريصين بالأولى على التثبت من الغاية الذاتية للمترشح، أكثر منها التكوين في الاختصاص اللاهوتي. انظر كذلك فيما يلي.

(113) إن الارتباب المميز للتقوية حيال أرسطر والفلسفة الكلاسيكية عامة بدأ يرتسم منذ كالفين (انظر: *Instit.* II c 2, S. 4 ; III c. 23, S. 5 ; IV c. 17, S. 24). ولم يكن التريب أقل شأنًا لدى لوثر في بداياته، كما هو معروف، ولكنه لم يلبث أن تبدد تحت تأثير الفكر الهومونستي (ميلانشتون) وللحاجة الأكيدة لاستكمال التعليم وتهذيب القدرات الجدلية. وبالطبع احتوى اعتراف إيمان واستمنستر، بالتوافق مع التقاليد البروتستانتية، على ما مفاده أن الكتاب المقدس ينطوي على الإرشادات الضرورية حول الخلاص بما يكفي من الوضوح حتى بالنسبة لغير أهل العلم والمعرفة.

(114) لقد تصدى لهذا المشروع احتجاج الكنيسة الرسمية، مثلاً عبر كتيب تعليم مبادئ العقيدة الصادر عن الكنيسة المشيخية السكوتلاندية لسنة 1648، حيث نقرأ في ص 8: إن مشاركة أفراد لا يتمتعون لنفس الأسرة في الصلوات المنزلية لمستكره باعتباره مشاً بصلاحيات الوظيفة الكنسية. وكذلك التقوية عمدت، ككل الجماعات النشافية، إلى تخليص الفرد من قيود الأبوية المنزلية المرتبطة بمصلحة هية الوظيفة.

والمثابرة، في كنف هذه المجموعة، لكن دون اللجوء إلى تأليف طائفة، على احتذاء عيش ممتنع عن تأثيرات الدنيا ومصوّب في كل التفاصيل على مشيئة الإله، وعلى هذا الأساس تأمين إعادة الولادة لذاتها، بما في ذلك على مستوى مظاهر خارجية في سير الحياة اليومية. لقد شاءت كُنيسة (Ecclesiola) معتنقي الإيوان القويم، بالغلو في التقشف، -وفي هذا قاسم مشترك للزرعة التقوية المتميزة بأسرها- الاستمتاع بنعمة الاجتماع بالإله في الدنيا قبل الآخرة. ولهذا المطمح قرابة ضمنية بالمبدأ اللوثرى المعروف بـ الاتحاد الروحاني (Unio mystica)، وهو كثيراً ما يفضي إلى دعم الجانب الروحي من الدين وتوطيده بما يفوق بكثير ما للمسيحية المصلحة العادية من ذلك في المعتاد. وفي هذا يكمن، في حيز الكنيسة المصلحة، ما قد يجوز اعتباره الميزة الجوهرية حسماً لـ "التقوية"، هناك حيثما تدخل أوجه نظرنا في الحسبان. ذلك أن هذا الجانب الروحي، الغريب عموماً في أصل الحال عن التدين الكالفيني، كان ينحو بالتدين كهماسة نحو دروب الاستمتاع الدنيوي بالنعمة، عوضاً عن الصراع التقشفي من أجل تأمينها للمستقبل الأخروي. وكان بإمكان الوجدان في هذا السياق أن يبلغ حدّاً من التصعيد بما كان يجعل التدين يتخذ شكلاً هستيرياً، ثم يُستمدّ إثر ذلك، عن طريق ذلك التناوب، المعروف من خلال عديد الأمثلة في قطاع الطبّ العصبي، بين حالات نصف حسية وانتشاء ديني من جهة، وفترات من الارتحاء العصبي من جهة أخرى، تُلمس على أنها نأى عن الإله (Gottferne)، هي في مفعولها النقيض المباشر للانضباط الواعي الصّارم الذي كانت حياة المؤمن التقوي الورعة تحشر فيه الإنسان: إنه تقليص لتلك "الموانع" التي كانت تدعّم الشخصية العقلانية للمسيحي الكالفيني حيال "الانفعالات العاطفية"⁽¹¹⁵⁾. وكان بالإمكان أيضاً هنا أن تفضي

(115) هنا أيضاً تعمدنا لأسباب معقولة التخلي عن الخوض في مسألة العلاقات "السيكولوجية" - في المعنى العلمي المختص للكلمة - لهذه المضامين للوعي الديني، وتجنّبنا حتى استعمال المصطلحات الملائمة قدر المستطاع. فهازال الرصيد من المصطلحات الخاص بعلم السيكلوجيا، بما فيها الطب النفسي (Psychiatrie)، غير كافٍ للإيفاء بالحاجة مباشرة في نطاق بحثنا التاريخي في القضايا التي تشغلنا هنا دون خطر الوقوع في أحكام تاريخية لا تتسم بعدم التحيز. فمن شأن تطبيق مفاهيم هذا العلم أن يفري على إكساء حقائق بديهيّة، بل تافهة، حجاباً من المعرفة السطحية المدعّمة بالألفاظ الغريبة، وإنارة الانطباع الخادع بتوافر الدقة الاصطلاحية، مثلاً انطبق الحال، للأسف، على لامبريخت (Lamprecht) مثلاً. و عن يعطي مثلاً أكثر جدية على توظيف مصطلحات من علم النفس المرضي لتفسير ظواهر جماعية تاريخية. و. هيلباخ (W. Hellpach) في كتابه: *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie* (انظر الفصل 12 منه) و *Nervosität und Kultur*. وليس بوسعي أن أقر هنا فيما إذا لم يؤد تأثير بعض نظريات لامبريخت إلى الإضرار أيضاً بهذا الكاتب واسع المعرفة والتخصص. إن كل أحد مطلع على أهم المصادر في الاختصاص يعلم بدون شك أن خواطر =

الفكرة الكالفينية حول دناءة الخليقة، إذا استوعب استيعاباً عاطفياً - مثلاً في شكل ما يعرف بـ (Wurmgefühl) [نوع من الانقباض - حرفياً: شعور/ إحساس بالديدان]- إلى إحباط الجهد والحزم في الحياة المهنية⁽¹¹⁶⁾. وكان أيضاً بإمكان مبدأ الاختيار المسبق أن يغدو استسلاماً للقضاء والقدر (Fatalismus)، لو أنه - على نقيض المرامي الأصلية للتدين الكالفيني العقلاني - أصبح محلّ تبين بشكل انفعالي وعاطفي⁽¹¹⁷⁾. وكان أخيراً بوسع الدافع إلى انعزال القديسين عن الدنيا أن يؤدي، من جراء مغالاة عاطفية، إلى ضرب من التنظيم الجماعي الديري ذي طابع نصف/ شبه شيوعي، مثلما أفرزته التقوية باستمرار، حتى في صلب الكنيسة المصلحة⁽¹¹⁸⁾. لكن طالما لم يتحقق ذلك المفعول المتطرف، المترتب على تعزيز للجانب الروحي، وحيثما وازلت التقوية المصلحة على تأمين نعمائها في صلب الحياة المهنية الدنيوية، ظل المفعول العملي للمبادئ التقوية متوقفاً على مراقبة تقشفية أكثر صرامة لمنهج الحياة في المهنة، وترسيخ أشد للأخلاقية المهنية، بما يفوق ما نشأ عما رأى فيه التقويون "ذوو الرفعة" مسيحية من الدرجة الثانية، أي مجرد "استقامة" دنيوية لعامة المسيحيين المصلحين. ثم إن الأرستقراطية الدنيوية للقديسين [الظاهرين]، التي ازدادت مع تطور التقشف المصلح، وبقدر ما كانت تؤخذ مأخذ الجدّ، بروزاً واعتداداً، انتظمت في حيز الكنيسة - على غرار ما طرأ في هولندا - بصفة تطوعية في شكل حلقات عبادة خارجة عن الكنيسة، تعرف بـ كونفانتكيل (Konventikel)، في حين أنها حرصت، في صلب الطهورية الإنجيلية، من ناحية على تكريس الفارق الشكلي في الدستور الكنسي بين مسيحيين ممارسين ومسيحيين غير ممارسين أو سلبين، ومن ناحية - وحسبها سلف ذكره - على تأليف طائفة بحالها.

إن التطور الذي شهدته المذهب التقويّ الألماني على تربة الحركة اللوثرية، على أيدي رجال أهمهم سيبينر وأوغست هارمان فرانكه (August Hermann Francke) وزنزندروف، يحملنا الآن على مغادرة أرضية عقيدة الاختيار المسبق.

= لامبريخت الموجزة حول التقوية (الجزء 7 من التاريخ الألماني) عديمة الجدوى، قياساً بما تقدم عليها في أدبيات الاختصاص.

(116) مثلما يعترضنا مثلاً لدى أتباع Innigen Christendom لـ شورتنغويس (Schortinghuis) - ومن باب التاريخ الديني فإن ذلك يرتبط بالمقطع الإنجيلي حول خادم الرب وبالمرمور رقم 22.

(117) برز هذا بصفة منفردة لدى التقويين الهولنديين، ثم تحت تأثيرات فلسفة سبينوزا.

(118) لاباديه وتيرستسغن (Tersteegen) وغيرهما.

ولكن ليس بالضرورة على ترك حيز تلك الاستدلالات التي تمثل تنويعها الأكثر منطقية وفاعلية، من ذلك بالخصوص تأثر سبينير، حسب شهادته، بالتقوية الإنجليزية - الهولندية، وانبلاج هذا مثلاً في تلاوته لنصوص بايلي في أولى حلقاته العبادية خارج الكنيسة⁽¹¹⁹⁾. وفيما يهتّمنا على وجه الخصوص فإن التقوية تعني فقط نفوذ منتهج عيش يخضع لنظام ومراقبة، وبالتالي تقشفي، إلى مناطق من التدين غير الكالفيني⁽¹²⁰⁾. ومن الضروري أن رأّت اللوثرية في هذا الشكل من التقشف العقلاني دخلياً غريباً، وما انعدام أثر يذكر للعقيدة التقوية الألمانية سوى نتيجة الصعوبات التي ترتبت على ذلك. وقد استعمل سبينير، من باب التأسيس الدغمائي لمنهج العيش الديني المنضبط، استدلالات لوثرية في اقتران بالسمة المميّزة للمذهب المصلح المتعلقة بأعمال البرّ بذاتها، التي تمارَس "بغية أن تكون في سبيل مجد الإله وعزته"⁽¹²¹⁾، وبالإيمان، ذي النزعة المصلحة كذلك، بأنه بإمكان الظافرين بتجدد إحيائهم بلوغ درجة نسبية من الكمال المسيحي⁽¹²²⁾. إلا أن النظرية لم تفض إلى نتيجة

(119) ويتجلى هذا التأثير على أوضح وجه عندما يعترض سبينير على شرعية السلط في مراقبة الـ "كونفستيكال"، عدا في حالات الشغب والإخلال بالنظام، بحجة أنها حق أساسي للمسيحيين بموجب النظام الرسولي (انظر: *Theologische Bedenken*, II, S. 81f.). إنه - مبدئياً - الموقف الطهوري عنه فيما يرتبط بعلاقة ومنطقة نفاذ حقوق الفرد، المنبثقة من *ex juri divino* يجعلها مؤمنة غير قابلة للتصرف. ولم يفت ريتشل هذا (*Pietismus*, II, S. 157) ولا الهرطقة الواردة في النص لاحقاً (المصدر المذكور، ص 115). ومهما كان لاتاريخياً، فإن نقده الوضعي المنهج، الذي يقابل به فكرة "الحق الأساسي"، وهو الذي ندين له، في نهاية المطاف، بكل ما يعتبره اليوم حتى ألد "الرجعيين" الحد الأدنى من حيز حرته الشخصية، فلا بد من موافقته على غياب إدماج عضوي في وجهة نظر سبينير اللوثرية في كلا الحالتين.

إن الـ كونفستيكال (*Collegia pietatis*) ذاتها، التي كان لها مؤلف سبينير الشهير *Pia desideria* الأساس النظري، والتي تولى هو بعثها للوجود، كانت بالأساس تتلائم تماماً مع حلقات *Prophesying* الإنجليزية، التي كانت في بادئ الأمر تجتمع في لقاءات لندن لقراءة الإنجيل التي كان ينظمها جون ف. لاسكو (Joh. v. Lasco) (1547)، لكي تصبح من مشمولات أشكال الورع الطهوري المضطهدة باعتبارها تمرّداً على السلطة الكنسية. وكما هو معروف فقد برر سبينير دحضه لتراتب الضبط الكنسي لمدينة جنيف بدعواه أن الوكيل عليها، "الطبقة الثالثة" / طبقة عامة الناس، لا يندرج في النظام الكنسي للكنيسة اللوثرية. كما نلمس بعض التأثير اللوثرى الضعيف لدى سبينير في اعترافه - في سياق شرح الحرم الكنسي - بأعضاء مجمع الكرادلة العلمانيين، المفوضين من أمرائهم، مثلين عن "الطبقة الثالثة".

(120) يستشف من تسمية تقوية التي ظهرت أول ما ظهرت في مناطق المذهب اللوثرى أنه عنّ لأهل العصر أن الأمر المميز يتمثل في تحويل التقوى (*Pietas*) إلى منشأة منهجية التسير.

(121) يجوز الإقرار بأن هذا التعليل ينطبق بأفضل حال على الكالفينية، ولكن ليس عليها فحسب. فكثيراً ما يعترضنا أيضاً في النظم الكنسية اللوثرية القديمة.

(122) بالمعنى الوارد في سفر. 14. 13. 5. Hebr. انظر: Spener, *Theol. Bedenken* I, 306.

ملموسة: لقد سعى سبينير ، الذي غلب عليه تأثير الفكر التصوّفي⁽¹²³⁾، إلى معالجة الجانب النظامي المحكم لمنهج الحياة المسيحي معالجة وصفية أكثر منها تحليلية، بأسلوب قليل الوضوح، يغلب عليه الطابع اللوثيري، ولم يشتق اليقين من الخلاص من مسعى بلوغ القداسة والفوز بالنعمة والخلاص، وإنما اختار لها، عوضاً عن فكرة الاختبار التبريري، الوصل اللوثيري الهش بالعقيدة، الذي سبق الحديث عنه⁽¹²⁴⁾.

لكن، وطالما غلبت كفة العنصر التقشفي العقلاني في المذهب التقويّ على الجانب الوجداني، ما انفكت تلك التصوّرات الأساسية بالنسبة إلى أوجه نظرنا تطالب بحقها: بأنّ - أولاً - التطوّر المنهجي للقداسة الذاتية نحو مزيد الترسّخ والكمال، طبقاً للقانون، يعدّ دلالة على الوضع من حيث الخلاص⁽¹²⁵⁾؛ وأنّ - ثانياً - العناية الربانية هي التي تفعل مفعولاً في الذين بلغوا الكمال والتمام، فيتلقون، وهم في ثبات صابرون ومثابرون على التروّي المنهجي، من الإله إشارات⁽¹²⁶⁾. هذا

(123) إلى جانب بايلي وباكستر كان سبينير يميل بصفة خاصة إلى توماس أ. كيميس وبالأخص إلى تاولر (ولو أنه لم يفقه منه كل شيء؛ انظر: *Consilia Theologica*, III, 6, 1 dist. 1, 47) وأطال سبينير في ذكر هذا الأخير في: *Consilia Theologica*, I, 1, 1, Nr. 7. وفي نظره تأتي لوثر عن تاولر.

(124) انظر: Ritschl a. a. O. II, S. 113, لقد رفض سبينير "صراع التوبة" كما بلوره التقويون المتأخرون (ولوثر أيضاً)، معتبرين إياه العلامة الحاسمة الوحيدة لهداية حقة (*Theol. Bedenken*, III, S. 476). حول مناقشة الخلاص كشجرة حمد تبعاً لعقيدة المصالحة: - وهي صياغة لوثرية بحتة - انظر ريتشل المصدر نفسه، ص 115. حول "يقين الخلاص" انظر من ناحية: *Theol. Bedenken* I, 324: إن الإيمان الحق لا يدرك شعورياً بالعاطفة ولا من خلال ثمراته (محبة وطاعة حيال الرب) - ومن ناحية أخرى المصدر المذكور، ص 335: "أما فيما يتعلق بحيرتك في السؤال كيف لك أن تتأكد من وضعك من حيث النعمة والخلاص، فالأجدر والأوثق" - من الكتاب الإنجليز - "أن تبحث في كتبنا" - اللوثرية. أما في خصوص جوهر مناقشة الخلاص فإنه يتفق مع الإنجليز.

(125) إن اليوميات الدينية التي نصّح بها أوغست هارمان فرانكه تنزلت هنا أيضاً منزلة علامات خارجية. - ومن شأن الممارسة المنهجية وديدن مناقشة الخلاص أن يحدّثا نموها وفصل الأبرار عن الأشرار: - هو ذا لب فحوى كتاب فرانكه: *Von des Christen Vollkommenheit*.

(126) لقد برز الانحراف لهذا الاعتقاد التقوي في العناية الربانية عن تأويله التقليدي بشكل مميز في غضون الخصومة بين تقويي مدينة هائي والممثل عن الفكر اللوثيري الصارم (Löschner). لقد ذهب هذا في كتابه: *Timotheus Verinus* إلى حد جعل كل ينجر عن فعل بشري معاكساً لمشيئة العناية الربانية. وتشتب فرانكه بالرأي أن نرى في انبلاج الوضوح حول ما يتعين أن يحدث، والذي هو نتيجة الانتظار =

وقد جاء في رأي فرانكه أيضاً أن العمل المهني يشكل أداة تقشفية من أرفع ما يكون⁽¹²⁷⁾؛ وكان على يقين من أن الإله هو الذي يبارك عباده بفضل توفيق أعمالهم، وهو ما كان يعتقد الطهوريون كما سنرى. وبديلاً عن المرسوم المثنى (Doppeldes Dekret) ابتكر المذهب التقويّ لنفسه تصوّرات شبيهة بهذه شبهاً جوهرياً، ولئن بأقل حدة، بتلك التعاليم، تقرّ بنخبة أرستقراطية للذين ولدوا من جديد (Wie-dergeborenen) تعتمد على نعمة إلهية متميزة⁽¹²⁸⁾، فكان لذلك كل الانعكاسات السيكلوجية التي عرفت الكالفينية، كما جاء وصفها آنفاً. من ذلك مثلاً ما ادّعى خصوم التقوية أنها "لحظة"⁽¹²⁹⁾ ونسبوا (عن غير حق) إليها بصفة عامة، والمقصود بذلك افتراض أن النعمة الإلهية تمنح بصفة شاملة للجميع، لكن إما خطرة واحدة في لحظة معينة من لحظات الحياة، أو في أي لحظة كانت وللمرة الأخيرة⁽¹³⁰⁾. ومن فوّت هذه اللحظة لم تنفعه إذن هذه الصفة الشمولية للنعمة وصار في وضعية من وُصفوا في التعاليم الكالفينية بالمغفل عنهم من قبل الإله [أو: الذين تغاضى عنهم الإله (Die Gott Uebergangenen)]. وهي نظرية ذات قرابة فائقة، من حيث المفعول،

= الثأني للقرار، "إشارة من الإله". - وفي هذا تطابق مع سيكلوجيا الكويكر وتلاؤم مع التمثل التقشفي العام بأن المنهجية العقلانية هي السبيل لمزيد الدنو من الإله. غير أن زنزدروف الذي اتخذ قراره المصري بتكوين جماعته بالجوء إلى القرعة، فقد كان على رأي مناف لموقف فرانكه من عقيدة العناية الربانية. أما سينير (Theol. Bedenken I, 324) فقد استند فيها يتعلق بطبيعة "الطمأنينة" المسيحية، التي ينبغي الاستسلام فيها للمفاعيل الإلهية، وعدم معاكستها بفعل متعنت متسرع - وهو في جوهري رأي فرانكه أيضاً - إلى تاولر. إن نشاط الورع التقوي، الميسر بالنسبة إلى الطهورية، والساعي إلى السلام (الديني) يبرز بكثرة بجلاء. "First Righteousness, than Peace" هكذا عبر، على نقیض ذلك، عضو مسؤول لحركة التغطسيين الباتيست (ج. وايت (G. White)، في عريضة سنعود إليها) سنة 1904، عن البرنامج الأخلاقي لطائفته (Baptist Handbook (1904), p. 107).

(127) انظر ص 271 من : Lect. Paraenet. IV.

(128) يتصدى نقد ريتشل بصفة ملحوظة لهذا التصور المتكرر بكثرة. - انظر مؤلف فرانكه سالف الذكر، الذي يحتوي على هذه التعاليم.

(129) يتبناه أيضاً تقويون إنجليز لا يقولون بالاختيار المسبق، من أمثال غودوين (Goodwin). انظر في شأنه وغيره: Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, Leiden, 1879 وهو كتاب مازال، رغم عمل ريتشل المرجعي، لا يستغنى عنه فيما يتعلق بإنجلترا وحتى هولندا أحياناً. حتى في القرن 19 تكرر أن سِئِل كوهلر (حسب كتاب سيأتي ذكره) وهو في هولندا عن الموعد الذي جدّ فيه تجديد ولادته.

(130) لقد كان ذلك وسيلة لمناهضة النتيجة المائعة للتعاليم اللوثرية حول إمكانية استعادة النعمة لاسيما "الهداية" الاعتيادية في آخر لحظة).

بالفرضية التي قام مثلاً فرانكه، تبعاً لأحداث شخصية عاشها، بتجربتها، والتي كان لها الزواج الكبير - بل يجوز أن نقول السائد - في الأوساط التقوية، القائلة بأن النعمة لا "تنجلي" إلا مع ظواهر متميزة فريدة من نوعها، وبالتحديد على إثر حدوث صراع تكفيري⁽¹³¹⁾ (Busskampf). وبما أن هذه الحادثة، في رأي التقويين، لا تتاح لكل شخص، فإن الذي حُرِم منها، رغم توحيه استحضارها بانتهاج المنهج التشفي، وفقاً للضوابط التقوية، يظل في نظر الأبرار المتجددة ولادتهم كالمسيحي السلبي. ومن جهة أخرى، وبإدراج منهج لإثارة "الصراع التكفيري"، صار السعي لنيل النعمة الإلهية محل تنظيم بشري عقلائي. وبالمثل كان الأمر في شأن التحفظات على ممارسة الاعتراف الفردي، ولئن لم يشترك فيها الجميع - ممن لم يبد تحفظاً: فراكنه، مثلاً -، بعكس الكثير من التقويين، لاسيما منهم، كما يُستنتج من التساؤلات المتكررة لدى سبينير، القساوسة الرعاة التقويين، والتي [التحفظات] ساهمت في قطع جذور هذه الطقوس [الاعتراف]، بما في ذلك في المذهب اللوثيري، فإنها انبثقت عن هذه الظاهرة النخبوية الأرستقراطية في الاستئثار بالنعمة، وفقاً للرأي القائل: إن المفعول الظاهري للنعمة المحرز عليها في التغيير في سبيل الخلاص بالتكفير هو الذي يكون له الحسم فيما يتعلق بمقبولية الغفران، لذا يستحيل، لمنحه، الاقتصار على مجرد الاعتراف (المبتذل) بالذنب⁽¹³²⁾ (Contritio).

لقد كان حكم زرنندروف الذاتي في شأن الدين، مهما جاء متردداً حيال تهجمات اللاهوت التقليدي المتزمت، ينتهي دوماً إلى صورة الأداة (Rüstzeug) [التي اصطفاه الرب لخدمته]. لكن على العموم يبدو الموقف الفكري لرجل الدين الهاوي هذا (Dilettant) غريب الأطوار، كما ينعت ريتشل، صعب الإدراك بصفة واضحة فيما يهمننا من نقاط⁽¹³³⁾. ولقد نعت نفسه مراراً مثلاً للمنحى اللوثيري - البولسي المضاد

(131) في خصوص الاعتراض على الضرورة المرتبطة بهذا في معرفة موعد حدوث "الهداية" باليوم والساعة، كعلامة لا غنى عنها على صحتها، انظر سبينير: *Theol. Bedenken* II, 6, 1 p. 197. لقد غاب عنه مبدأ "صراع التوبة"، بمثل ما غاب مبدأ *Terrores conscientiae* للوثر عن ميلانشتون.

(132) ويتدخل إلى جانب هذا بالطبع أيضاً التأويل اللاقسري، المميز للتشفي بمجمله، في خصوص "الكهنوت العام". - وفي بعض الأحيان كان يوعز إلى القس تأخير الغفران إلى "اختبار" التوبة الحقة، وهو ما وصفه ريتشل عن صواب أنه مبدئياً من تأثير كالفيني.

(133) نجد النقاط الجوهرية بالنسبة إلينا بأسهل حال في بليت: Hermann Plitt, *Zinzendorfs* =

للمنحى التقوي - اليعقوبي، الملتصق بالقانون. أما جماعة الإخوان [الهارنهوترين] وطريقتهم التي زكّاهَا ودعمها، رغم تعلقه الصريح بالنزعة اللوثرية⁽¹³⁴⁾، فقد كانت، حسب محضر جلسة الجماعة بتاريخ 12 آب/ أغسطس 1729، تقف حينذاك موقفاً يتطابق في كثير الأوجه مع موقف نخبة القديسين الكالفينيين⁽¹³⁵⁾. وكذلك القرار المؤرّخ في 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1741، القاضي بإسناد منصب شيخ الشيوخ إلى السيد المسيح، والذي أثار كثيراً من التأويل والجدل، فقد ترجم، حتى ظاهرياً، عن شيء من هذا القبيل. وكان، علاوة على ذلك، من بين الـ "المناحي" الثلاثة لجماعة الإخوان، الكالفيني منها والمنسوب إلى مقاطعة ماهرن [أو مورافيا: مقاطعة في جمهورية تشيكيا حالياً]، موجّهان منذ البداية وبالأساس على أخلاقيات المهنة للمذهب البروتستانتي المصلح. وقد أعرب ززندروف نفسه وبأسلوب طهوري خالص، مخاطباً جون ويسلي، عن الرأي أنه حتى إذا تعذّر على المُبرّر نفسه أن يعي تبريره فإنه قد يتسنى لغيره أن يلمس ذلك فيه من خلال سلوكه⁽¹³⁶⁾. لكن، ومن ناحية أخرى، فإن الجانب الروحي يبرز بأشد وأوضح ما يكون في تديّن جماعة الهارنهوترين في أصالته، كما كان ززندروف شخصياً لا ينفك يعمل على عرقلة النزوع إلى بلوغ القداسة بغية الخلاص، في جماعته، بالتقشف حسب المفهوم

Bd. I, S. 325, 345, 381, وبالذات في المواطن الآتية: *Theologie* (3 Bände, Gotha 1869f.) = Bd. II, S. 372, 381, 385, 409f. و 412, 429, 433f., 444, 448. انظر Bd. III, S. 131, 167, 176. وكذلك: Bernhard Becker, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig 1900), 3. Buch, Kap. III.

(134) لقد بدا له اعتراف الإيمان لمدينة إوغسبورغ حري بأن يكون وثيقة موفقة عن حياة دينية مسيحية لوثرية، إذا صُب عليها "دهان للجراح"، حسب تعبيره المنفر. إن مطالعته لمحنة وشقاء، لأن لغته، في سيولة الأفكار اللينة، تثير مفعولاً أشنع من ذلك السائل الحامض (Christoterpentinöl) الذي استقبّحه فيشر (Vischer) (في سياق جدله ضد مجموعة Christoterpe بميونخ).

(135) "لا نستشف في أي دين أتباعاً نعترف بهم إخواناً لنا لم يغتسلوا بسقي من دم المسيح وتمادوا، بعد تغيير كلي، في تقدّيس الروح. لا نستشف جماعة مسيحية مرئية إلا حيث تلقن كلمة الرب خالصة صادقة، وحيث أفرادها يعيشون وفقها في قداسة كأبناء الرب". - ولئن اتضح أن القول الأخير مستمد من كتاب لوثر الصغير لتلقين مبادئ العقيدة (*Kleinem Katechismus*)، فإنه - كما سلف أن أشار ريتشل - يرد في هذا النص جواباً عن السؤال كيف يُقدّس اسم الإله، وفي ذاك لإقامة الحد لكنيسة القديسين.

(136) انظر: S. Plitt, I, p. 346 - وبأكثر حسم في الجواب، المذكور لدى Plitt, I, p. 381، عن السؤال: "هل الأعمال الصالحة ضرورية للخلاص؟" - "غير ضرورية ومسيئة لنيل الخلاص، ولكن بعد نيله ضرورية إلى حد أن من لا يفعلها يحرم من الخلاص". وهكذا نرى هنا أيضاً: لا علة واقعية، بل - وبمفردها - علة معرفية.

الطهوري⁽¹³⁷⁾ وتحويل "التقديس بالأعمال" (أو "مناشدة الخلاص بواسطة أعمال البر") على المنحى اللوثري⁽¹³⁸⁾. كما تطوّر أيضاً، تحت تأثير استنكار الـ "كونفانتيكل" والإبقاء على طقس الاعتراف، حرصاً، لوثري النزعة أساساً، على استجلاب الخلاص عبر الأسرار الربانية. ثم إنّ مبادرات لزنزندروف، كمبدئه القائل بأن الصبغة الطفولية الساذجة للإحساس الديني هي علامة تدلّ على صحته، أو استعمال القرعة كوسيلة لاستيحاء مشيئة الإله، تضاربت مع النزعة العقلانية لسيرة العيش بحدّة جعلت العناصر الروحية، المضادة للعقل، عموماً وحيثما امتد نفوذ "الكونت" زنزندروف وتأثيره⁽¹³⁹⁾، تهيمن على تدبّين جماعة الهارنوتريين بما يفوق بكثير ما هو الحال في الطهورية⁽¹⁴⁰⁾. هذا ونجد الارتباط بين الأخلاقية ومغفرة الخطايا في مؤلف شبانغنبارغ الموسوم بـ *Idea fidei fratrum* على درجة من الهشاشة والضآلة⁽¹⁴¹⁾ بما يتفق مع ما في اللوثرية من ذلك على الإجمال. إن الرفض الذي يقابل به زنزندروف السعي الميثودي نحو الكمال يتطابق - في هذه الحال كما في سائر الحالات - مع مطمحه المثالي، القائم في الأساس على فلسفة السعادة، والزّامي إلى جعل الإنسان يحسّ في

(137) مثلاً عبر تلك الردود الكاريكاتورية على "الحرية المسيحية"، التي يندد بها ريتشل (المصدر نفسه، ج 3، ص 381).

(138) خصوصاً بالتشديد على فكرة الترضية بالعقوبة في عقيدة الخلاص، التي جعل منها، بعد رفض الطوائف الأميركية لمساعيه التبشيرية للتقرب منها، الأساس لمنهج مناشدة الخلاص. كما أنه بجل الحوز على صفة الطفولة وعلى فضائل القناعة الخشوعة وجعل منها منذ ذلك الحين هدف التقشف على الطريقة الهارنوتية، في تضاد حاد مع نزعات، في صلب الجماعة، متلائمة مع التقشف الطهوري.

(139) ولكن لنفوذ هذا حدود. ولمجرد هذا السبب يكون من الخطأ حشر تدبّين زنزندروف في درجة تطورية "سيكولوجية - اجتماعية"، مثلما فعل لامبريخت. ثم إنّ تدبّنه بأسره لم يتأثر بشيء مثلما تأثر بمزله كنيل برتبة "كونت"، احتفظ في واقع الحال بغرائزه الإقطاعية. ومن شأن الجانب العاطفي منها بالذات أن يتألف، بصفة "سيكو - اجتماعية"، مع زمن انحطاط طبقة الفرسان وثقافتهم، كما مع زمن التيار "العاطفي" [في القرن 18]. إنه في تناقضه مع العقلانية الغرب - أوروبية، إن أبقى على صفة "سيكو - اجتماعية"، أخرى به أن يفسر بتمسك الشرق الألماني بالتقاليد الأبوية/ البترياركية.

(140) ويستخلص هذا من مجادلات زنزندروف مع ديپيل (Dippel) وكذلك - بعد وفاته - من خلال ما تأتي عن تصاريح سينودس عام 1764 حول طابع جماعة الهارنوتري كمؤسسة خلاصية. انظر تعاليق ريتشل النقدية، المصدر نفسه، ج 3، ص 443.

(141) انظر مثلاً المادة رقم 151 و153 و160. ويستخلص من الخواطر في ص 311 أن بلوغ وضعية الخلاص قد يندم رغم توبة حقيقية ومغفرة عن الخطايا، وهو ما يتوافق مع التعاليم اللوثرية حول الخلاص، بمثل ما يتناقى مع الكالفينية (والميثودية) منها.

الحاضر⁽¹⁴²⁾ إحساساً شعورياً وجدانياً بنعمة الخلاص، عوض توجيهه إلى أن يؤمنها لنفسه للأخرة بالعمل العقلاني⁽¹⁴³⁾. ومن جهة أخرى فإن فكرة أن تكون القيمة الحاسمة بالنسبة إلى جماعة الإخوان، بعكس كنائس أخرى، تكمن في ممارسة الحياة المسيحية، في التبشير والنشاط المهني⁽¹⁴⁴⁾ - الذي اعتبر في علاقة بذلك -، ظلت هنا أيضاً قائمة الذات حيّة. زد على هذا أن العقلنة الفعلية للعيش شكلت، من باب المنفعة، عنصراً مكوّناً جوهرياً في نظرة زرنندروف إلى الوجود⁽¹⁴⁵⁾. وكان هذا يرى - على غرار غيره من أعلام المذهب التقويّ - أن هذه العقلنة تترتب، من ناحية، على الصّدود القاطع ضدّ التأملات الفلسفية، الخطرة على العقيدة، وما يوازي ذلك من ميل إلى المعرفة الفردية التجريبية⁽¹⁴⁶⁾، ومن ناحية أخرى على حنكة المبشر المحترف

(142) انظر أقوال زرنندروف التي أوردها بليت (Plitt) (المصدر نفسه، ج 2، ص 345). وكذلك شبانغبارغ (Spangenberg, *Idea fidei*, p. 325).

(143) انظر مثلاً: Plitt III, S. 131 تعليق زرنندروف حول الإصحاح 28، 20 من إنجيل متى: "إذا رأيت إنساناً وبه الرب عطية رفيعة فإني أبتهج وأستعمل العطية بكل سرور. ولكن إذا لاحظت أنه غير راضٍ على عبده وكان بيده أن يمنحه عطية أرفع، فإني أرى ذلك بداية هلاك ذلك الإنسان". وهكذا فإن زرنندروف - وهو ما يتضح بالخصوص من حوارهِ مع جون ويسلي سنة 1743 - كان يفتي التقدم في عملية بلوغ الخلاص، لأنه يطابقها بالتبرير ولم يجدها سوى في العلاقة المكتسبة شعورياً بالمسيح. Plitt I, S. 413 عوضاً عن الشعور بكون الذات أداة ("Werkzeug"-Gefühls)، يبرز إحساس "امتلاك" الألفية ("Das 'Haben' des Göttlichen"): تصوّف، لا تقشف (في المعنى الذي سيحلل في التقديم للمقالات الآتية). بيد أن هذا التمثيل، المؤوّل كونه (Certitudo salutis) (يقين خلاص)، غدا لديه الشعور الفعال بكون الذات "أداة".

(144) الذي لم يحصل، بسبب هذا الاشتقاق، تعليقه أخلاقياً بحسم ووضوح. لقد رفض زرنندروف فكرة لوثر حول "إقامة القداس" في المهنة باعتبار ذلك الدليل القاطع على الإخلاص في المهنة. ورجح الرأي أن هذا [الإخلاص المهني] هو الأجر على "إخلاص المسيح المنقذ لصناعته" (Plitt II, S. 411).

(145) من المعروف ادعاؤه الوارد في مؤلفه المعنون: Sokrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten, 1725 "إنساناً ذا حكمة ورشاد لا يجوز أن يكون كافراً، وإن إنساناً مؤمناً لا يجوز أن يكون غير متعقل". كما تجدر الإشارة إلى تبجيله لأهل قلم من قبيل [الكاتب التنويري الفرنسي] بايلي (Bayle).

(146) إن ميل التقشف البروتستانتي البارز للتجريبية العقلنة والقائمة على أساس رياضي لأمر معروف ولا يستوجب مزيد الشرح هنا. انظر حول تحول العلوم إلى بحث "صحيح" معقلن رياضياً، وما رافق ذلك من علل فلسفية وتضاربها مع آراء بيكون: Windelband, *Geschichte der Philosophie*, S. 305-307 وبصفة خاصة الملاحظات في أسفل ص 305، التي تدحض عن حق الرأي الزاعم أن علوم الطبيعة الحديثة نتجت عن مصالح تقانية مادية. ولا يُنكر أن علاقات بالغة الأهمية من هذا القبيل توافرت فعلاً لكن بأكثر تعقيد مما يعتقد. انظر كذلك: Windelband, *Neuere Philosophie*, I, S. 40f. =

وخبرته بشؤون الدنيا. لقد كانت جماعة الإخوان، علاوة على اثتلافها كمرکز تبشيري، في ذات الحين مؤسّسة اقتصادية، مما جعل أعضائها ينساقون في دروب التقشف الديني، وهو الذي يدعو في الحياة دائماً إلى أداء "فروض" وينظم العيش، بالنظر إليها [الفروض]، تنظيماً موضوعياً محكم التصميم والتنسيق. إلا أنه تقف في وجه ذلك عقبة تمجيد مستلهم من مثال سيرة الرّسل التبشيرية، يتعلق بكاريزما/ كرامة التجرد الرسولي من كل ملك لدى "الحواريين" (147) الذين وقع عليهم اختيار الرب بـ "نعمة الاصطفاء"، وهي كاريزما/ كرامة كانت تعني الرجوع جزئياً إلى النصائح والتوصيات الإنجيلية. بذلك وقع التقاعس عن تأسيس أخلاقيات مهنية حسب النمط الكالفيني، دون التخلي عن ذلك تماماً – مثلما تبين عن مثال التحوّل الذي طرأ على حركة المعمدانيين –، بل إنه كان هناك استعداد لذلك باطني متين، يعود على مبدأ العمل "لأجل المهنة" لا غير.

وبصفة إجمالية، وعندما ستعرض للمذهب التقويّ الألهماني وتنفحصه من الجوانب التي تعيننا، سنستشف في استنباب التقشف الديني تذبذباً وعدم ثبات، يتضارب بصفة بالغة مع الحزم الشديد الذي تتسم به الكالفينية، ويعود بجزء إلى تأثيرات لوثرية، وجزء إلى الطابع الوجداني الروحي الذي تميّز به التدين التقويّ. صحيح أنه من عدم الصّواب اعتبار هذا العنصر الوجداني مميّزاً خصوصياً

= كما نجل بأفضل حال في كتاب سيبير (Theologische Bedenken I, S. 232; III, S. 260) تمثل في القول إنه يمثل ما يتسنى استبطان المسيحي بشمات إيمانه فإن إدراك الإله ونواياه لا ينجم إلا عن إدراك أعماله. ومن هنا كانت الفيزياء أفضل الاختصاصات العلمية بالنسبة إلى كل المذاهب المسيحية الطهورية والمعمدانية ثم العلوم الرياضية والطبيعية الأخرى التي تعتمد منهجاً موازياً. فلقد ساد الاعتقاد أنه بالإمكان، بفضل إدراك تجريبي للقوانين الإلهية في الطبيعة، الارتقاء إلى معرفة "مغزى" الدنيا، الذي يستحيل، نظراً للتقطع الذي يطبع الوحي الإلهي، استنباطه عبر التفكير النظري – وهو رأي كالفيني. وكان المنحى التجريبي في القرن 17 للتقشف الوسيلة للبحث عن "الإله في الطبيعة". إذ بدا أنه يوصل إلى الإله، بينما التفكير النظري يبعد عنه. وظهر لسيبير بالخصوص أن فلسفة أرسطو شكلت الضرر الأساسي للمسيحية.

(147) "إنه نوع من البشر ينشدون السعادة تقريباً على أربعة أشكال: (1) أن يكونوا حقيرين، مكروهين، منبوذين... (2) أن يهملوا كل الخواص التي لا يحتاجونها لخدمة ربهم... (3) أن لا يملكوا أي شيء ويهبوا ما يحصل لهم... (4) أن يشتغلوا كأجراء يوميين، لا لأجل الكسب بل لأجل الدعوة/ المهنة وفي سبيل الرب وحيّاً للغير..." (Rel. Reden II, S. 180, Plitt I, S. 445). ليس بوسع الكل ولا يصح للكل أن يكونوا "حواريين"، بل فقط أولئك الذين دعاهم الرب، – غير أن في نظر زنزدروف، حسب اعترافه، تبقى إشكالات مطروحة، بما أن خطبة الجبل توجه شكلياً إلى الكل. إن قرابة هذه "اللاكونية الحرة للحب" بالمثل العليا المعمدانية القديمة ملفت للنظر.

للمذهب التقويّ، على عكس اللوثرية⁽¹⁴⁸⁾؛ لكن، ومقارنة بالكالفيّنية، فإن عقلنة سيرة العيش وترشيدها جاءت فيه بالضرورة بأقلّ كثافة، نظراً لأن الدافع الباطني للتفكير في الوضع من حيث النعمة الرّبانية، المتجدّد استحقاقها باسترسال، والضامنة للمستقبل الأزلي، يحيل شعورياً على الحاضر، ويؤدّي إلى تعويض اليقين الذاتي، الذي يصبو المؤمن ذو الاختيار المسبق للخلاص دون هوادة إلى الحصول عليه بنشاط مهني متواصل ومجد، بذلك الخشوع وانكسار الذات⁽¹⁴⁹⁾، الذي كان بجزء نتيجة الانفعال العاطفي الموجه على مجرد مخالجات باطنية، وجزء نتيجة مؤسّسة الاعتراف اللوثرية، التي كثيراً ما قابلتها التقويّة بتحفظ بالغ، ولكن أيضاً وفي غالب الأحيان بالتسامح إزاءها⁽¹⁵⁰⁾. ذلك أن في كل هذا تنكشف تلك الطريقة اللوثرية الصرفة لمناشدة الخلاص، حيث يكمن الأمر الحاسم في "مغفرة الخطايا"، وليس في الممارسة الورعة الفعلية لنيله. فعوضاً عن السعي العقلاني المنهج إلى معرفة ما إذا سيتمّ الحصول على الخلاص المستقبلي (الأخروي) وتأمينه معرفة لا ريب فيها، تنزل هنا الحاجة إلى الشعور بالتصالح مع الإله والالتئام به في الحاضر (دنوياً). وكما هو الحال في الحياة الاقتصادية، يتنازع الميل إلى الاستمتاع الآني مع تدبير عقلائي للمصلحة الاقتصادية، المرتبطة، بطبيعة الحال، بمراعاة المستقبل، فبالمثل يكون الوضع، نوعاً ما، على صعيد الحياة الدينية أيضاً. إذن وبكل تأكيد فإن تركيز الحاجة الدّينية على انفعال شعوري باطني في الحاضر ينطوي على نقص في الحافز على عقلنة التصرف الدّنيوي وترشيده، مقابل الحاجة إلى الاختبار التبريري "للقديسين" المصلّحين، المركزة على الآخرة فحسب، بينما هي كانت في الإيمان اللوثرية المتزمت، الملتصق تقليدياً بالكلمة والسّر الرّباني، كفيلة بأن تولد مزيداً من تغلغل العنصر الديني المنهجي في سيرة العيش. وبصفة عامة فقد تدرّجت التقويّة، انطلاقاً من

(148) ذلك أن الاستيطان الشعوري للورع لم يكن قط غريباً عن اللوثرية حتى عند أجيال التابعين. لقد كان التقشف، الذي كان يراه اللوثيريون تقنياً للعيش في طعم "مناشدة الخلاص بالأعمال الصالحة"، هنا [لدى الطهوريين] بالأحرى الفارق التأسيسي.

(149) إن "خوفاً من صميم الفؤاد" لأفضل علامة على النعمة من "الوثوق" باكتسابها، هكذا رأى سبينير (Theologische Bedenken I, 324). وبالطبع توجد لدى مؤلفين طهوريين أيضاً تحذيرات صريحة من "وثوق زائف"، بيد أن عقيدة الاختيار المسبق كانت، طالما كان تأثيرها يحدد الرعاية الدينية، تؤدي مفهولاً في الاتجاه المعاكس.

(150) ذلك أن المفعول النفساني المنجر عن توافر الاعتراف كان عامة بمنزلة التخفيف من عبء مسؤولية المراء الذاتية فيما يتعلق بسلوك عيشه - ولهذا السبب كان مرغوباً فيه - وبالنتائج الصارم للمقتضيات التقشفية.

فرانكه وسبينير ووصولاً إلى زنزندروف، بستنام متزايد للجانب الروحي. غير أن ما حصل هنا لا يتمثل في أي "نزعة تطورية" كامنة في المذهب التقويّ مهما كانت. بل إن الفروق تأتت عن نقائص تعود إلى البيئة الدينية (والاجتماعية) التي انحدر منها أصحاب الزعامة فيه. ولا يتسع المجال هنا للخوض في هذا الصدد، ولا لشرح كيفية بروز مميزات الحركة التقوية الألمانية في انتشارها اجتماعياً وجغرافياً⁽¹⁵¹⁾. ويتعين علينا هنا أن نستحضر من جديد أن تميّز المذهب التقويّ، الروحي النزعة، عن منتهج العيش الديني للقديسين الطهوريين كان يحدث في أطوار تعدية متأنية. وإذا استوجب وصف انعكاس عملي للفارق، ولو بصفة مؤقتة، لتسنى اعتبار تلك الفضائل، التي غدتها ورعتها التقوية، أكثر استحقاقاً بهذا النعت من تلك التي كان بوسع المستخدّمين "المخلصين مهنيّاً"، من موظفين وأعوان وعمّال وأهل صناعة في المنازل، وكذلك، ومن جهة أخرى، المشغلين ذوي النزعة الأبوية، أن يبرزوها، في شكل تنازل يناشد (حسب طريقة زنزندروف) رضاء الربّ. ومقارنة بذلك فإن الكالفينية تبدو لوجهة النظر الحقوقية والعملية الصارمة للمقاول الرأسمالي - البورجوازي أكثر قرابة منه وملاءمة⁽¹⁵²⁾. إن التقوية الروحية الصرفة هي أخيراً - وكما سبق أن بيّن ريتشل⁽¹⁵³⁾ - ملهاة دينية "للفئات المترفة". ومهما جاء هذا الوصف التحديدي منقوصاً لا يفي بالحاجة فإنه يتوافق إلى يومنا هذا مع بعض الفوارق المميّزة للاقتصادية للشعوب التي عاشت تحت تأثير أحد هذين المنحيين التقشفيين.

(151) لقد ألع ريتشل (في الجزء الثالث من مؤلفه المذكور حول المذهب التقويّ في مقاطعة فورتنبارغ) إلى أهمية تدخل العوامل السياسية الصرفة في هذا الصدد - وكذلك بالنسبة إلى نوعية التدين التقوي.

(152) ومن البديهي أن الكالفينية، الأصلية على كل حال، "أبوية" الطابع. وتبرز علاقة نجاح نشاط باكستر، مثلاً، بالطابع الصناعي المنزلي للحرفة في كدرمنستر في سيرته الذاتية بكامل الوضوح. انظر القول الوارد في: *Works of Pur. Divines*، ص 38 (ترقيم روماني):

"The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other..."

بيد أن الأبوية في تربة أخلاقيات البروتستانتية المصلحة، ولاسيما منها المعمدانية، تختلف على ما هي عليه في تربة المذهب التقويّ. ولا يتسنى شرح هذه المسألة إلا في سياق آخر.

(153) انظر كتابه: *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*، الطبعة الثالثة، ج 1، ص 598 - لئن اعتبر [الملك الروسي] فريدريش فيلهلم الأول التقوية شأنًا يلائم أصحاب الربع فإن ذلك دال على طبع هذا الملك أكثر منه على وجهة تقوين من أمثال سبينير وفرانكه؛ وكان هذا الملك أيضاً يعلم خبر العلم ما حفزه على أن يفتح لها بما يعرف بـ "مرسوم التسامح" أبواب مملكته.

إن الرّبط بين تدبّين روحي النزعة، ومع ذلك تقشفي، ولا مبالاة، أو رفض، تجاه الركائز الدغمائية للتقشف الكالفيني يميّز كذلك النظير الإنجليز - الأميركي للتقوية الأوروبية، ونعني به المذهب الميثودي⁽¹⁵⁴⁾. فحتى الاسم ينمّ عما جلب انتباه أهل العصر كخاصية تميّز أتباعه: التنظيم "المنهجي" المحكم لسلوك العيش بغية الحوز على يقين الخلاص: فعلى هذا المرام تمحور هنا أيضاً كل شيء منذ البداية وظلّ يشكل لبّ المأرب الديني عامّة. ويتجلى التلاؤم الذي لا ريب فيه مع اتجاهات معينة من التقوية الألمانية⁽¹⁵⁵⁾، رغم كل الاختلافات، قبل كل شيء في تطبيق هذه المنهجية بصفة خاصة أيضاً عند استحضار عملية "الهداية"، الروحية الصفة. فقد اكتسى هنا الطابع الروحي - الذي استفاق لدى جون ويسلي بتأثير لوثر - هارنهورتي - ، بما أن الميثودية كانت منذ البداية موجهة على التبشير بين الجموع، اكتسى صبغة انفعالية قوية، لاسيما في أميركا. لقد أفضى "الصراع التكفيري"، الذي كان أحياناً يتنامى إلى أن يبلغ أشبع حالات الانتشاء، والذي كان يُستساغ أداؤه في أميركا فوق ما يعرف بـ "ذكة الخوف"، إلى الاعتقاد في نعمة الإله غير المستحقة، وفي ذات الحين مباشرة إلى الوعي بالتبرير والمصالحة. وهكذا انتهى الحال بهذا التدبّين الانفعالي، مروراً بصعوبات داخلية لا يستهان بها، إلى أن اقترن بالأخلاقيات التقشفية المطبوعة، بفعل الطهورية، عقلاً، في صلة غريبة من نوعها. وفي البداية، وعلى نقبض الكالفينية التي كانت ترتاب من كل ما توقف على الشعوري العاطفي فحسب،

(154) مما يتيح مدخلاً توجيهياً للإحاطة بالمذهب الميثودي مقال لوف *Methodismus* (Loof) الممتاز في الطبعة الثالثة من الموسوعة البروتستانتية: *Real-Enzyelop. f. Protest. Theol. Und Kirche*. كما تجدر الإحالة على أعمال جاكوبي (Jacoby) (لاسيما *Handbuch des Methodismus*) وكلوديه وجونغست (Jüngst) وساوثي (Southey). وفي شأن ويسلي فإن سيرة حياته *Life of Wesley* كثيرة الشيوخ (في الترجمة أيضاً). - وقد أنجزت جامعة Northwestern University بافنستون (قرب شيكاغو) مكتبة من أفضل المكتبات حول تاريخ المذهب الميثودي. وقد شكل نوعاً من سلسلة مؤيدة من التقوية الكلاسيكية إلى الميثودية الشاعر الديني إسحق واتس (Isaac Watts) الذي كان صديقاً لـ هوي، القسّ أوليفر كرومويل ثم ريتشارد كرومويل (Richard Cromwell) والذي كان وايتفيلد، على ما يقال، يقدر نصيحته (انظر: Skeats, p. 254f.).

(155) وهو مترتب تاريخياً من جهة - إن صرفنا النظر عن تأثيرات ويسلي الشخصية - عن تلاشي عقيدة الاختيار المسبق، ومن جهة أخرى عن الانبعاث المتجدد الجامع لمبدأ "العقيدة فقط" لدى مؤسسي الميثودية، ومدعم بالخصوص بطابعها التبشيري المميّز، الذي أسفر عن إعادة الاعتبار لطرق قروسطية معينة للخطبة "الإحيائية" وإقرانها بأشكال تقوية. ولا شك أن الظاهرة - التي وقفت، على هذا الصعيد، لا خلف التقوية فحسب، بل حتى خلف الورع البرنارديني القروسطي أيضاً - لا تندرج في مسار تطوري عام مفض إلى الذاتية (Subjektivismus).

متوجسة فيه الخدع والانخداع، كان يُرى مبدئياً في يقين مطلق للمنعَم - يفترض أن يكون انبثاقه، على الأقل في المعتاد، محدّد الموعد باليوم والسّاعة - ذي طابع روحي بحت، وناجم عن الحضور المباشر لشهادة الروح، الأساس الوثيق الوحيد لليقين بالخلاص. ومن شأن من تجددت له الولادة بهذه الصفة، ووفقاً لتعاليم ويسلي التي تشكل تصعيداً منطقيّاً لعقيدة بلوغ القداسة في سبيل الخلاص (Heiligungsdok-trin)، ولكن وفي نفس الحين انحرافاً قاطعاً عن صيغتها التقليدية الصّارمة، أن يبلغ، وهو في الحياة الدنيا، بفضل مفعول النعمة الربّانية فيه وعبر عملية ثانية تطرأ في داخله بانتظام، وفي كثير الأحيان أيضاً بصفة فجئية، هي عملية بلوغ القداسة في سبيل الخلاص (Die Heiligung)، أن يبلغ الوعي بالكمال، بمعنى تجرّده الكلي من الإثم والمنكر. ومهما كان هذا المرام صعباً عسير المنال - غالباً لا يحصل للمرء هذا سوى في المرحلة الأخيرة من العمر - فإنه كان يُتفانى بحرص في السعي إليه - بما أنه الضامن القطعي لليقين بالخلاص ولأنه يضع قناعة سعيدة مكان الغم "المتكدر" عند الكالفينيين⁽¹⁵⁶⁾. ويتعيّن بأيّ حال على من تمت له الهداية حقاً أن يثبت صفته هذه، تجاه نفسه والغير، بدليل أن الإثم "لم يعد له أيّ سلطان عليه". وبالرغم من الأهمية القاطعة للشهادة الذاتية للشعور فقد استقر، بالطبع، التمسك بالتحول في السلوك القدسيّ الملتزم بالقانون. وحيثما ناهض ويسلي ميولات عصره إلى الورع بواسطة أعمال البر فإنه لم يفعل سوى إحياء الفكرة الطهوريّة القديمة القائلة بأن الأعمال لا تشكل سبباً حقيقياً، بل سبباً معرفياً للوضع من حيث الخلاص؛ كما أن هذا لا ينطبق إلا إذا اندرجت هذه الأعمال في سبيل مجد الإله فحسب. فالسلوك المستقيم بمفرده لا يفي بالحاجة - كما سبق له أن استنتج من تجربته الشخصية - : لذا فلا بد من أن ينضاف الشعور بالوضع من حيث الخلاص. ولقد توخى بنفسه اعتبار الأعمال الصالحة "شرطاً" للنعمة الربّانية، كما أنه شدّد في البيان المؤرّخ في 9 آب/ أغسطس⁽¹⁵⁷⁾ 1771 على أن الذي لا يؤدي أعمال برّ لا يعتبر مؤمناً حقاً، ومن المعتاد أن يقال عن الميثوديين إنهم لا يختلفون عن الكنيسة الرسمية من حيث التعاليم وإنما بحسب العبادة والورع. وغالباً ما كان يُعتمد في تعليل أهمية "ثمرة"

(156) هكذا راق لويسلي ذاته نعت مفعول العقيدة الميثودية أحياناً. وتبرز القرابة مع مفهوم "السعادة" لدى تسنسدورف بجلاء.

(157) يرد نصه مثلاً في كتاب واتسون حول سيرة حياة ويسلي (ص 331 من الترجمة الألمانية).

الإيمان على الإصحاح 3، 9 من إنجيل يوحنا (1. Joh. 3, 9) كما كان ينظر إلى السلوك الظاهر على أنه مؤشريّين للولادة من جديد. وبالرغم من كل هذا فقد طرأت صعوبات⁽¹⁵⁸⁾. لقد كان الميثوديون الذين كانوا يعتقدون في مبدأ الاختيار المسبق للخلاص يرون أن تحويل يقين الذات من الخلاص لا على الوعي بالنعمة، المترتب على منهج العيش التقشفي ذاته، الخاضع للاختبار بشكل مستديم، بل على الشعور مباشرة بالنعمة والكمال⁽¹⁵⁹⁾ - بما أنه، في هذه الحالة، يرتبط بالصراع التكفيري، الذي يحدث مرّة واحدة، ضمان الثبات والمثابرة (Perseverantia) يعني واحداً من اثنين: إما، وفيما يتعلق بالنفوس الضعيفة، تأويل تناقضي "للحرية المسيحية"، أي انهيار منهج العيش الميثودي، وإلا، إن قبول هذا الاستخلاص بالرفض، فقناعة ذاتية للقدّيس ترتقي إلى أعلى القمم⁽¹⁶⁰⁾: أي تصعيد شعوري الصّفة للنموذج الطهوري. وكانت هذه الاستنتاجات تجابه من جهة، إزاء تهجمات الخصوم، بالتنصيص المجازف على صلاحية الإنجيل ومرجعياته المعيارية، وعلى ضرورة الاختبار التي لا غنى عنها⁽¹⁶¹⁾؛ ومن جهة أخرى فإنها كانت تؤدّي، عند التوفيق، إلى تعزيز المنحى الراجع إلى ويسلي، التميز، في صلب الحركة الميثودية، بنزعة المناهضة للكالفينية، والقائل باحتمال فقدان النعمة. ولقد أسهمت التأثيرات اللوثرية القوية، التي كان ويسلي يخضع لها عبر وساطة جماعة الإخوان⁽¹⁶²⁾، في تدعيم هذا التطور وفي الزيادة في عدم

(158) انظر: J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*. Hrsg. v. Hundeshagen (Frankfurt: [n. pb.], 1863), S. 147.

(159) لقد دحض وايتفيلد، زعيم الشق القائل بالاختيار المسبق، الذي انحل بعد مماته لقلّة تنظيمه، تعاليم ويسلي حول "الكمال" في معظمه. وبالفعل لا تعدو هذه أن تكون بديلاً يحل محل فكرة "الاختبار" عند الكالفينية.

(160) انظر: Schneckenburger, *Ibid.*, p. 145،
يختلف لوف (Loof) بعض الاختلاف. وكلا الاستنتاجين يميز لكافة أشكال التدين المضاهية.

(161) هكذا فعل مؤتمر سنة 1770. وقد سلف أن اعترف مؤتمر 1744 أن عبارات الإنجيل كادت أن تلمس الكالفينية، من جهة، والتعارضية (Antinomismus) من جهة أخرى. ونظراً لغموضها لا ينبغي، مراعاة لاختلافات عقائدية، فصلهما عن بعضهما، طالما أبقى على صلاحية الإنجيل كمعيار عملي.

(162) لقد فرقت الميثوديين عن جماعة الإخوان الهانزوتر تعاليمهم حول إمكانية كمال عديم الخطايا، التي قابلها تينسندورف بالرفض، بينما نعت ويسلي، من جهته، العنصر الشعوري في التدين الهانزوتي كونه "تصوّف"، وآراء لوثر حول "القانون" كونها "تجديفية". وتتجلى في هذا العقبة التي تحتم أن تستمر قائمة بين كل شكل من منهج العيش العقدي العقلاني واللوثرية.

وضوح الاتجاه الديني للمنظومة الأخلاقية الميثودية⁽¹⁶³⁾. وانحصرت النتيجة في نهاية الأمر بالخصوص في الإبقاء على مصطلح إعادة الولادة (Regeneration) - بمعنى: قناعة شعورية بالخلاص تنبثق كثمرة مباشرة للإيمان - كركيزة ضرورية، وعلى بلوغ القداسة بما ينتج عنها من تحرر (افتراضي على الأقل) من سلطان الرذيلة والإثم، كدليل، ناتج عما سبق، على الوضع من حيث الخلاص، وكذلك وبالتالي في التقليل من شأن الوسائل المرتبة لالتماس النعمة، ولا سيما منها الأسرار الربانية وطقوسها. وبأي حال فإن الاستفاقة العامة/ الجماعة (General Awakening) تحت راية الميثودية تعني في كل مكان، بما في ذلك مثلاً في إنجلترا الجديدة، تعزيزاً للتعاليم القائلة بالنعمة والاصطفاء⁽¹⁶⁴⁾.

هكذا ظهرت الميثودية، في مجرى فحصنا، كياناً يقوم من حيث نظامه الأخلاقي، وعلى غرار التقوية، على أسس مرتبة. بيد أنه كان لها أيضاً التوق إلى الحياة الأسمى (Higher life) إلى "البركة الثانية" كبديل لعقيدة الاختيار المسبق للخلاص. كما كانت ممارسة الأخلاقيات المنبثقة عن هذا المذهب، الناشئ والمترع على تربة إنجلترا، تقتاد تماماً بأخلاقيات المسيحية المصلحة هناك، وهو الذي كان يطمح أن يكون لها "صحوة" وإعادة ولادة (Revival). لقد تم إدراج عملية الهداية الانفعالية بشكل منهجي، ولما تحقق هذا لم يحصل استمتاع ورح تقي بالاجتماع بالإله على طريقة التقوية الوجدانية، حسب زرنندروف، بل عُمد إلى دفع الشعور المثار في مجرى السعي العقلاني إلى الكمال. لهذا لم يفض الطابع الانفعالي في التدين إلى مسيحية شعورية باطنية على مثال التقوية الألمانية. ويعود هذا، كما سبق أن بين شناكنبورغر، إلى قلة تطوّر الشعور بالخطيئة (بجزء من جراء الطابع الانفعالي لعملية الهداية)، كما أنه ظل نقطة ثابتة في مجرى النقد الموجه على الميثودية. واستمر هنا الأساس للإحساس الديني، العائد إلى المذهب البروتستانتي المصلح، يحظى بأهمية حاسمة. واتخذ الانفعال الوجداني شكل تهمس، يستعر في بعض الأحيان بما يجعله شبيهاً

(163) عمد جون ويسلي أحياناً إلى التشديد على أنه يتعين عموماً الأخذ بعقائد دغمانية، سواء لدى الكويكر أم المشيخين أم الهوخيكرشليين، بينما لا ينطبق هذا على الميثوديين. انظر العرض (ولو أنه إجمالي) في مؤلف سكيت: *History of the free churches of England 1688-1851*.

Dexter, *Congregationalism*, pp. 455f.

(164) انظر مثلاً:

بسطح طقوسي وثني، لكن دون أن يخلّ بالصّفة العقلانية لمتّهج العيش⁽¹⁶⁵⁾. لقد أدّت "إعادة الإحياء" على يدي الميثودية فقط إلى إنشاء تكملة لمحض مناشدة الخلاص بمحض الأعمال الصالحة: بمعنى تكريس ديني لمتّهج العيش التقشفي، بعد أن تمّ التخلي عن معتقد الاختيار المسبق للخلاص. إن علامات التحوّل، الضرورية كوسيلة لمراقبة الهداية الحقيقية، وكـ"شرط" لها، مثلما كان ويسلي يصرّح في بعض المناسبات، كانت في واقع الحال ما كانت عليه في الكالفينية على وجه التمام. وبوصفها ظاهرة متأخرة⁽¹⁶⁶⁾ فبوسعنا أن نترك الميثودية، فيما سيلي من تمحيص حول مفهوم المهنة، جانباً، ناهيك من أنها لم تسهم في نشره بجديد يذكر⁽¹⁶⁷⁾.

إن التقوية التي عرفتها القارة الأوروبية والميثودية التي نشأت لدى الشعوب الأنجلوسكسونية ليستا أكثر - من حيث المضمون الفكري كما من حيث تطوّرهما التاريخي - من ظاهرتين ثانويتين⁽¹⁶⁸⁾. وعلى نقيض ذلك قام كركيزة مستقلة من ركائز التقشف البروتستانتي، إلى جانب الكالفينية، مذهب المعمدانية والطوائف المنبثقة والمتفرعة عنه خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، بصفة مباشرة وبتقبّل أوجه فكره الديني، وهي طوائف⁽¹⁶⁹⁾ التغطيسيّين الباتيست والمينونيين

(165) لكن، وبالطبع، من المحتمل أن يخل به، مثلما يحدث اليوم لدى الزوج الأميركيين. - ثم إنّه من الراجح أن الطابع الباثولوجي المميز، في كثير الأحيان، للانفعال الميثودي، على نقيض الزعة الشعورية، المعتدلة نسبياً، للتقوية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً - إلى جانب دواع تاريخية بحثة، وبالإضافة إلى الطابع الإشهاري العلني للعملية - بتغلغل تقشفي أوفر في الحياة بمناطق رواج المذهب الميثودي. ويبقى الحسم في هذا متوقفاً على مختصي الأمراض العصبية.

(166) ينصص لوف (المصدر نفسه، ص 750) على أن الميثودية تختلف عن حركات تقشفية أخرى بظهوره بعد حركة التنوير الإنجليزية ويجعله موازياً للنهضة (الأقل قوة) التي شهدتها التقوية لدينا في الربع الأول من هذا القرن. - وبأي حال يبقى من الجائز الموازة أيضاً (بالاستناد إلى ريتشل: *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. 1, S. 568f.) مع المنحى التقوي على طريقة تسنسدورف، التي كانت بدورها - على عكس سبينير وفرانكه - ردة فعل على حركة التنوير. إلا أن ردة الفعل هذه انتحت في الميثودية، كما رأينا، منحى مختلفاً تماماً عن المارنهورتية، على الأقل فيما هي كانت خاضعة لتأثير تسنسدورف.

(167) ولو أنها، كما يدل قول جون ويسلي، ساهمت، كغيرها من المذاهب التقشفية وبنفس التأثير بالتّمام، في تطوّره.

(168) وتقلّص من شأن الأخلاقيات التقشفية للتقوية: بينما في حالة الإصرار، على الطريقة المستساغة، على تأويل هذه التمثلات كونها مجرد "ظواهر قصوى" أو "انعكاسات" للتطور الرأسمالي، فإن العكس هو الذي لا بد أن ينجلي.

(169) لم يقتف من التغطيسيّين الباتيست أثر المعمدانيين (Täufer) القدّامى سوى ما عرف به =

(Mennoniten) والكويكر / الصاحبين بالأخص⁽¹⁷⁰⁾. ومن خلالها نحن نصل

= التغطيسين العامين (General Baptists) أما التغطيسين الخاصين (Particular Baptists) فقد كانوا - كما سبقت الإشارة إليه - كالفينيين قصروا الانتفاء للكنيسة مبدئياً على من تجددت لهم الولادة أو على أتباع اعتنقوا شخصياً العقيدة، مما جعلهم يبقون إرادويين مبدئين ومناهضين لكنائس الدولة إجمالاً - ولو أنهم لم يوفوا بذلك على الدوام في واقع الحال تحت حكم كرومويل. إنهم، على غرار "التغطيسين العامين" أيضاً، رغم أهميتهم التاريخية لارتباطهم الوثيق بالتقليد المعمداني، لا يفسحون لنا هنا مجالاً للتحليل الدغمائي بصفة خاصة. ولا نقاش في أن الكويكر، العائد تأسيسهم من جديد على جورج فكس ورفاقه، لم يكونوا في قرارة فكرهم سوى متابعين للتقليد المعمداني. وندين بأفضل مدخل إلى تاريخهم وتوضيح لعلاتهم بالتغطيسين الباتيست والمينونيين لروبرت باركلي (The inner life of the religious societies of the Commonwealth, 1876). حول تاريخ التغطيسين الباتيست انظر:

H. M. Dexter, *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his* Bapt. Quart. R. 1883, p. 1f.; J. Murch, *contemporaries* (Boston 1881) (J. C. Lang, in: *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Church in the W. of Engl.* London 1835); A. H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. In the W. of Engl.* (New York 1894) (Am. Church Hist. Ser. Vol. 2); Vedder, *A short his. of the Baptists* (London 1897); E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists* (New York 1902); G. Lorimer, *Baptists in history*, 1902, and J. A. Seiss, *Baptist system examined* Luth. Publ., S. 1902

معلومات إضافية في: *Baptist Handbook*, London 1896ff.; *Baptist Manuals*, Paris 1891/3; *The Baptist Quart. Review*, and *der Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900),

ويبدو أن أجدود مكتبة عن التغطيسين الباتيست هي من مشمولات Colgate College بولاية نيويورك. أما عن تاريخ الكويكر / الصاحبين فأفضل مجموعة في الغرض على ملك Devonshire House بلندن (وهي التي استعملتها شخصياً). وتصدر الدورية العصرية المثلة للعقيدة الرسمية بعنوان American Friend تحت إشراف الأستاذ جونز (Jones). وأفضل مؤلف عن تاريخ الكويكر لـ ج. أ. روينتري (J. A. Rowntree). انظر كذلك: Rufus B. Jones, *George Fox, an autobiography*, Phil. 1903; Eduard Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith* (London 1899).

(170) إنه لمن مزايا مؤلف كارل مؤلر حول "تاريخ الكنيسة" المتعددة أن بوأ الحركة المعمدانية المكانة التي تستحقها في مشمول البحث. ولقد عانت من قبل كل الكنائس اضطهاداً باتساً لم يعانها غيرها، لأنها أرادت أن تكون طائفة في المعنى الخاصي للكلمة. ومن جراء الكارثة التي عاشتها الفرقة الأخروية في مدينة مونستر ظلت طيلة خمسة أجيال محل كراهية في كل العالم (في إنجلترا مثلاً). كما أنها في ظروف اضطهادها وملاحقتها لم تتوصل إلى صياغة مرتبطة متكاملة لمضمون فكرها الديني إلا بعد نشأتها بزم طويل. لذا جاء نتاجها اللاهوتي دون ما كان يتناسب مع ما هو في نظر المؤسسة المختصة في الاعتقاد في الإله مبادئها العدوانية. وهو ما لم يجلب لها وذا أهل اللاهوت القديم ولم يكثر بها إلا قليلاً. ولم يختلف الحال كثيراً في ما يهم بعض اختصاصي اللاهوت الحديث. وفي كتاب ريتشل مثلاً (Ritschl, *Pietismus I*, S. 22) يأتي الحديث عن حركة معيدي التعميد (Wiedertäufer) بشيء من الانحياز بل ببعض التحقير، مما يدعو لنتع الأمر "بالموقف البورجوازي". هذا مع أن كتاب كورنيليوس الجيد (Cornelius, *Geschichte des Münsterschen Aufruhrs*) في المتناول منذ عشرات السنين. وهنا أيضاً عاد ريتشل ليستنتج شيئاً جاء - ومن وجهة نظره - انتكاساً نحو "الكاثوليكية" وليتفرس تأثيرات مباشرة للروحانيين والتأملين الفرانسيكان. ولئن ثبت وجود بعض من هذه بصفة فردية فلا بد أن تكون مجرد خيوط رقيقة للغاية. وقبل كل شيء فإن واقع الحال التاريخي يتمثل في كون الكنيسة الكاثوليكية الرسمية كانت تعامل التقشف الدنيوي، غير الكهنوتي، حينئذ يسر =

إلى جماعات دينية تركز أخلاقياتها على قاعدة غير متجانسة مبدئياً، بالنظر إلى تعاليم الكنيسة البروتستانتية المصلحة. وليس بمقدور النبذة الموالية، التي تقتصر على إبراز ما هو الأهم بالنسبة إلينا، أن تعطي فكرة عن تشعب هذه الحركة وكثرة أوجهها. وبالطبع سنركز مرة أخرى على التطور الطارئ في البلدان ذات التقاليد الرأسمالية القديمة. أما الفكرة التاريخية والجوهرية مبدئياً لكل هذه الجماعات، والتي سيتضح وقعها في التطور الحضاري بكل جلاء في سياق آخر، فقد سبق أن اعترضتنا بوادر منها عبر كنيسة المؤمنين. ويعني هذا أن الجماعة الدينية، "الكنيسة الظاهرة" حسب تعبير كنائس الإصلاح⁽¹⁷¹⁾، لم تعد تُستوعب على أنها مؤسسة استثنائية وصية ذات غاية سماوية، كمنشأة تكتنف بالضرورة أبراراً وغير أبرار - أكان ذلك في سبيل إعلاء عزة الإله ومجده (حسب النزعة الكالفينية)، أم من باب الوساطة لإيصال أسباب الخلاص إلى البشر (حسب النزعة الكاثوليكية واللوثرية) - بل فقط كجماعة خاصة بالمؤمنين المتقين شخصياً والمتجددة ولادتهم، دون

= لأتباع إقامة حلقات "كونفتيكل"، يبلغ الصدود وتسعى إلى الدفع به في اتجاه تكوين الجماعات الرهبانية - أي خارجاً عن الدنيا، أو ضمنه، باعتباره تنسك من الصف الثاني، إلى جماعات الرهبة القائمة وإخضاعه لمراقبتها. وإذا لم يتم لها هذا فإنها تتوقع خطر أن تؤدي أخلاقية قائمة على تقشف ذاتاني إلى العصيان والهرطقة؛ وهذه الصفة تصرفت كنيسة الملكة إليزابيث حيال الحلقات الوعظية لـ Prophesying، و"نصف التقويين"، حتى إن كانت هذه منضبطة من حيث امتثالها للكنيسة الرسمية، وكما عبر عنه آل ستوارت في مرسومهم المعروف بـ *Book of Sports* (الذي سنتناوله بالحدث لاحقاً). ويعطي تاريخ العديد من الحركات الهرطقية وحركات أخرى كـ هوميلياتن (Humiliaten) وبيغهاينين (Beghinen)، وحتى مصير القديس فرانسيسكو أدلة على ذلك. وقد ساهمت خطبة الرهبان المتسولين الوعظية، لاسيما منهم الفرانسيسكان، مراراً في تمهيد الطريق للأخلاقية التقشفية، غير الكهنوتية، للبروتستانتية المعمدانية المصلحة. غير أن الأوجه التي لا تحصى من القرابة بين التقشف في الرهبانية الغربية ومنتجع العيش التقشفي في البروتستانتية تكمن علتها في النهاية في ضرورة أن تكون لكل تقشف على أرضية المسيحية الإنجيلية أوجه معينة هامة مشتركة، - ثم في احتياج كل تقشف، من أي مذهب كان، لوسائل ناجعة لكبت الشهوات الحسية. - كما يجدر بالملاحظة للعرض الموجز التالي أن قصره يعود على أن الأخلاقيات المعمدانية لا تكتفي، بالنسبة إلى المسألة المطروحة للفحص في هذه الدراسة، أي تطور الأسس الدينية لفكرة المهنة "البورجوازية" (المدنية)، سوى أهمية محدودة للغاية. فهي لم تضيف إليها جديداً يذكر. ويتعين أن نترك أولاً الجانب الاجتماعي من هذه الحركة الذي يمتاز بأهمية بكثر. وطبقاً للإشكالية المطروحة لا يتسنى مراعاة شيء من المضمون التاريخي للحركة المعمدانية القديمة، سوى الجزء الذي أثر فيها بعد على الخاصية المميزة للطوائف التي تعيننا في سياقنا هذا بصفة أولية، أي التغطيسيين الباتيست والكويكر (وبالأحرى ثانويًا) المينونيين.

سواهم: أي، وبتعبير آخر، لا بصفتها "كنيسة" بل "طائفة" دينية⁽¹⁷²⁾. هذا فقط حريّ بأن يرمز إلى المبدأ، الظاهر محضاً في حدّ ذاته، المنادي بجعل التعميد مقتصرّاً على الكهول فحسب، الذين تبنا شخصياً العقيدة واستوعبوها باطنياً وصّرّحوا علناً بإيمانهم بها⁽¹⁷³⁾. لقد كان "التبرير" عبر هذه العقيدة لدى أتباع المعمدانية فقط، كما تشبّشوا بتكرار ذلك في كافة النقاشات الدينية، يختلف اختلافاً جذرياً عن فكرة إنساب "قضاائي" لفضل المسيح، مثلما كانت تهيمن على الدغمائية التقليدية المنزّمة للبروتستانتية العريقة⁽¹⁷⁴⁾. بل إن "التبرير" كان أولاً وبالذات يقوم على التّبني الباطني لعمله [المسيح] الفدائي الإنقاذي. إلا أن هذا يحدث عبر إجماع شخصي، أي عبر مفعول الرّوح الإلهية في الفرد فحسب وليس بخلاف ذلك قطعاً. وهو ما كان في متناول كل أحد، وحسب المرء أن يتشبّث بالرّوح ويتحاشى منع حلول الحدث

(172) بالطبع أصر المعمدانون دائماً على رفض نعتهم "بالطائفة". إنهم، في رأيهم، الكنيسة، في المعنى الساري في الإصحاح الإنجيلي الخامس من الرسالة إلى أهل أفسس (5، 27). بيد أنهم في اصطلاحنا اللغوي "طائفة"، لا لافتقادهم لأي صلة تربطهم بالدولة فحسب. لقد مثلت في نظرهم - واستمر في نظر الكويكر (بركلاي) - العلاقة بين الكنيسة والدولة في عصر المسيحية الأول المثال المقتدى به بما أنهم، كممثل بعض التقوين (ترستينغ)، لم يثقوا إلا في طهارة الكنيسة في ظل الصليب. لكن تحت دولة كافرة، أو تحت الصليب، رأى الكاليفينيون أنفسهم مرغمين، لغياب خيار أفضل - على غرار الكنيسة الكاثوليكية ذاتها في ظرف مماثل - إلى الإقرار بالفصل بين الدولة والكنيسة. ولم يجعلهم يتصفون بـ"الطائفة" لأن الانخراط في العضوية الكنسية تقوم في الواقع على عقد بين الجماعة والمرشحين للتعميد. وهو ما كان معمولاً به شكلياً لدى الجماعات الهولندية المصلحة مثلاً (كتيجة للوضع السياسي في البداية)، بحسب الدستور الكنسي القديم (انظر: Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig 1902) - وإنما لأنه لا يجوز للجماعة الدينية أن تنظم إلا بصفة إرادية كطائفة، وليس مؤسساتياً ككنيسة، إن هي أرادت تجنب ضم أعضاء لم تتجدد لهم الولادة، وبالتالي تفادي الزيغ عن المثال النموذجي المسيحي العريق. لقد ارتبط ما بدا للمصلحين وضعاً فعلياً لدى الجماعات المعمدانية بمفهوم الـ"كنيسة". وقد سبق أن ألمعنا إلى أن المصلحين أيضاً دفعتهم عوامل دينية معينة إلى إنشاء كنيسة المؤمنين. انظر في خصوص "كنيسة" و"طائفة" في المقال الآتي. لقد استعملت لفظة "طائفة" في المعنى الذي نستعمله هنا، في نفس الحين وباستقلال عنا - على ما أعتقد: كاتينبوش (Kattenbusch) في الموسوعة البروتستانتية (*Realencycl. f. Protest. Theol. u. Kirche*). كما أن ترولتش تبناه في مؤلفه: *Soziallehren der christlichen Kirchen* وتوسع فيه. انظر كذلك المقدمة لمقالاتنا حول أخلاقيات الاقتصاد في ديانا العالم الكبرى.

(173) لقد أبرز كورنيليوس أهمية الرمز تاريخياً بالنسبة إلى المحافظة على ارتباط الكنائس ببعضها بعضاً - بما أنه يخلق لها علامة واضحة لا لبس فيها.

(174) تنطوي تعاليم التبرير للمؤمنين بعض التلميحات إليها، بالإمكان التغاضي عنها في سياقنا هذا.

بالاتصاق الأثم بالدنيا. وبهذا فقد تراجع شأن العقيدة بمعنى الإلمام بالتعاليم الكنسية، ولكن أيضاً بمعنى تلقي النعمة الربانية بتوخي التكفير والتوبة، تراجعاً كلياً، وحلّ بديلاً إحياء - ذو مفعول تغييرى قويّ بطبيعة الحال - للأفكار الدّينية الروحانية المستمدّة من أوائل عهد المسيحية. لقد طمحت الطائفة التي بادر مينو سيمونز (Menno Simons) بأن وضع لها في مؤلفه (1539) *Fondamentboek* تعاليم متكاملة شيئاً ما، على غرار ما جاء في غيرها من الطوائف المعمدانية، إلى أن تكون كنيسة المسيح الكنيسة الحقّة، السليمة من العقاب، أي أن تكون، كالجماعة المسيحية الأولى، متكوّنة من عباد قام الرّب شخصياً ببعثهم وهديهم. إن المولودين من جديد، دون سواهم، هم إخوة المسيح، لأنهم، على غرارهم، خلقهم الإله مباشرة بالروح⁽¹⁷⁵⁾. وترتب على هذا لجماعات المذهب المعمداني الأولى الالتزام بعزوف صارم عن "الدّنيا"، أي التخلي عن مخالطة كل من لا تستدعي الضرورة مخالطتهم من أهل الدنيا، بارتباط متين بـ "ببيليوقراطياً" [سلطة لاهوتية إنجيلية]، بمعنى الاقتداء بسيرة الأجيال المسيحية الباكّة. ولم يأفل هذا المبدأ، المحرّض على اعتكاف الدنيا والانصراف عنها، كل الأفول طالما ظل الفكر القديم حيّاً⁽¹⁷⁶⁾. واستبقت الطوائف المعمدانية من هذه المبادئ المهيمنة في بدايات ظهورها ذلك المبدأ الذي سلف أن تعرفنا عليه - في استدلال مختلف بعض الشيء - في سياق حديثنا عن الكالفينية والذي ما انفكت أهميته الجوهرية تبرز جلياً، أي نبذ كل أشكال "تأليه المخلوقات/ عبادة الأوثان" باعتبار ذلك تنقيصاً في الإجلال الذي يدان به إلى الإله دون سواه⁽¹⁷⁷⁾.

(175) لعل الاهتمام الديني بشرح الأسئلة حول كيفية تمثّل تجسيد المسيح وعلاقته بالعدراء مريم قائم على هذه الفكرة. وهي أسئلة تبرز في وثائق المعمدانيين منذ البداية (مثلاً في "اعترافات الإيمان" الواردة في ذيل الجزء الثاني من مصنف كورنيليوس المذكور)، وتتميز فيها، في أحيان كثيرة كالنصر الدغماي الوحيد، بصفة ملفتة (انظر مثلاً: K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, 1, S. 330). إن الاختلاف بين كريستولوجيا البروتستانت المصلحين واللوثريين (في تعاليم ما يعرف بـ *Communicatio idiomatum*) ينبني على اهتمامات دينية مماثلة.

(176) وهو (المبدأ) يبرز في ما كان في الأصل يُتوخى من تجنب صارم لمن نزلت عليه عقوبة الحرّم الكنسي حتى في التواصل العادي بين الناس - وهو أمر قابل فيه الكالفينيون أنفسهم الرأي بأن العلاقات المدنية بين الناس لا تشملها مبدئياً الرقابة الدينية بتسامح بالغ. انظر المقال الموالي.

(177) كيف كان هذا المبدأ يتجسم في المظاهر، الهامشية ظاهرياً، لدى الكويكر/ الصاحبين (العزوف عن رفع القبة، الركوع، الانحناء واستعمال ضمير الجمع في المخاطبة) لأمر معروف. بيد أن الفكرة الجوهرية من مشمولات كل تقشف بنصيب ما، إذ إنه، في شكله الأصيل، دائماً معادٍ للسلطوية. وكان يتجسم لدى الكالفينية في المبدأ القائل إنه لا ينبغي أن يحكم في الكنيسة سوى =

وكان منهج العيش المقيد بالإنجيل لدى الأجيال الأولى لحركة المعمدانية في سويسرا وجنوب ألمانيا متشدداً متصلب التصميم على منوال ما كان عليه الأمر في الأصل عند القديس فرانسيسكو [الأسيزي]: أي بمنزلة قطعة فاصلة حادة مع كافة متع الدنيا، وطريقة عيش تتخذ لها من الرّسل القدوة على أتم وجه. وبالفعل نجد أن سيرة العديد من زعماء الحركة من الرعيل الأول توحى بسيرة القديس أيجيديوس (Aegidius). بيد أن هذا الالتزام الوثيق إلى أبعد حدّ بالإنجيل⁽¹⁷⁸⁾ ما كان ليقوم، بالنظر إلى الطابع الروحاني للتدين، على ركائز جدّ متينة. فما كان ما أوحى به الإله للأنبياء والرّسل هو كل ما تسنى له من ذلك وكل ما أراد الوحي به. بل بالعكس، فقد كانت ديمومة الكلمة، لا باعتبارها نصّاً مكتوباً، وإنما كطاقة فاعلة في حياة المؤمنين اليومية، من لدن الرّوح القدس الذي يخاطب مباشرة كل فرد أراد الإنصات إليه - وكما سبق أن شرح شفانكفالد (Schwenckfeld) في معارضته للوثر، ثم بعده فوكس في مواقفه ضد البرسبتارين أنصار الإنجيلية المشيخية - حسب شهادة جماعات المؤمنين الأولى الميزة الوحيدة للكنيسة الحقّة. ولقد نتج عن هذا الرأي في الوحي المستديم المعتقد المعروف، الذي طورته لاحقاً طائفة الكويكر/ الصاحبين، حول الأهمية الحاسمة، في نهاية المطاف، لشهادة العقل الباطنية في الرّشاد والضمير. ولم يؤد هذا إلى إبطال صلاحية الإنجيل بل إلى تجاوز انفراده بالسلطة المرجعية، وفي نفس الحين إلى التمهيد لتطور مكنّ من التخلي جذرياً عن كل بقايا تعاليم الخلاص الكنسية، وفي الأخير، وعلى أيدي الكويكر، عن طقسي المعمودية والعشاء الربّاني أيضاً⁽¹⁷⁹⁾. وعمدت الفرق المعمدانية، إلى جانب

= المسيح. وفيما يتعلق بالمذهب التقويّ فتجدد الإحالة على حرص سبينر على تبرير التثبيت في الوظيفة تبريراً إنجيلياً. - ولقد قطع النقشف الكاثوليكي هذا العنصر، وطالما اتصل الأمر بالسلطة الكنسية، بواسطة نذر الطاعة، وذلك بأن عمدت إلى تأويل الطاعة تأويلاً تقشفيّاً. إن "قلب" هذا المبدأ على النقشف البروتستانتي هو الأساس التاريخي للطابع المميز، إلى يومنا هذا، لديمقراطية الشعوب المتأثرة بالطهورية واختلافها عن الشعوب ذات "العقلية اللاتينية". وهي أيضاً ما يفسر تلك الزعّة إلى "قلة الاحترام" التي تميز الأميركان، والتي يراها البعض منفرة والبعض الآخر منعشة.

(178) صحيح أن هذا انطبق لدى المعمدانيين منذ البداية بالأساس فقط على العهد الجديد وليس بنفس الشكل على العهد القديم. وقد حظيت خطبة الجبل بصفة خاصة بتقدير بالغ من قبل كافة الفرق العقائدية باعتبارها برنامجاً أخلاقياً اجتماعياً.

(179) كان شفانكفالد سابقاً في اعتبار أداء الأسرار إجرائياً أمراً متساوياً غير ذي بال (Adiaphoron)، في حين تمسك "التغطيسيون الباتيست العاميون" والمينونيون بصرامة بالمعمودية والعشاء الرباني، وحتى غسل القدمين عند المينونيين. وتشدد في تهमيش قيمة الأسرار - بل قل في التشكيك فيها =

القائلين بالاختيار المسبق للخلاص، ولا سيما منهم الكالفينيين، إلى الإقرار بصفة جذرية بعدم صلاحية كافة الأسرار الربانية بوصفها من وسائل الخلاص، محققين بذلك "إزالة السحر" عن العالم، على الصعيد الدّيني، بصفة حاسمة جذرية. واستقرّ الرأي على أن "النور الباطني" للوحي المسترسل فحسب يخوّل الفهم الحقيقي، بما في ذلك وحي الرّب في الإنجيل⁽¹⁸⁰⁾. وأن مفعوله، من ناحية أخرى، وعلى الأقلّ حسب تعاليم الكويكر الذين تقيّدوا بهذا على وجه التّمام، من شأنه أن يسري على أناس لم تكن لهم معرفة بالوحي في شكله الإنجيلي على الإطلاق. ولم تنطبق صلاحية المبدأ القائل بأن "لا خلاص خارج الكنيسة" إلا على هذه الكنيسة غير الظاهرة للمستنيرين بالروح. وبدون النور الباطني يبقى الإنسان الطبيعي، والمسيّر بالعقل الطبيعي أيضاً⁽¹⁸¹⁾، كائناً مخلوقاً محضاً، قابل المعمدانين، وحتى الكويكر أيضاً،

= - باستثناء سر العشاء الرباني، القائلون بالاختيار المسبق (Prädestinationern). انظر المقال التالي.

(180) وقد استشهدت الفرق المعمدانية في هذا الصدد، ولا سيما الكويكر Robert Barclay (1701 London) 4 Aufl. *Apology for the true Christian Divinity* بأقوال كالفين في كتابه: *Instit. Christ. Theol.* III, 2 حيث توجد فعلاً مقاربات بينة في اتجاه التعاليم المعمدانية. كما أن هناك تلامس ضمنى، دون حصول ارتباط تاريخي، بين التفرقة القديمة بين كرامة "كلمة الرب" - بمعنى ما أوحى به الإله للآباء والأنبياء والرسول - والكتاب المقدس بوصفه ما تم تدوينه فيه من هذا الوحي، وفهم المعمدانيين لجوهر الوحي. وقد كانت عقيدة الاستلهاام الإيوائية، ومعها البيلوقراطيا الصرفة لدى الكالفينيين، وليدة تطور جذّ خلال القرن السادس عشر في الاتجاه الذي جرى حسب التطور المعاكس الذي أفرز عقيدة "النور الباطني" في تعاليم الكويكر، القائمة على أساس معمداني. وكان الفصل القاطع، بجزء ما، من نتائج خصام مستمر.

(181) لقد وقع التشديد بحدة على هذا ضد بعض النزعات الصوصينية. إن العقل "الطبيعي" لا يعرف أدنى شيء عن الإله (المصدر نفسه، ص 102). بهذا تنزاح المكانة التي كان يحتلها القانون الطبيعي في البروتستانتية. وما كان مبدئياً بالإمكان وجود أحكام عامة (General Rules)، أو سنن أخلاقية، بما أن "المهنة/ الدعوة" التي هي في حوزة كل أحد بصفة فردية شخصية، تكسب بإيعاز من الإله عبر الضمير. وليس "الخبر" - في المفهوم العام للعقل "الطبيعي" - هو ما يجب علينا أن نفعل بل إرادة الإله، كما هي كتبت لنا من خلال العهد الجديد في القلوب وكما هي تنجلي في الضمير (المصدر نفسه، ص 73، 76). إن هذه اللاعقلانية - المترتبة عن التضارب المتنامي بين الإلهي والخلقي - للمحيز الأخلاقي تتجلى في القول التالي، الجوهرى بالنسبة إلى أخلاقيات الكويكر: "what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God... though the thing might have been lawful to another" (Barclay, p. 487).

وبالطبع لم تكن في الواقع مما يدأب عليه. فحتى إن الأخلاق *The moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians* قد شكلت في رأي باركلي، مثلاً، الحاجز الذي يحد من التسامح. لقد خال لأهل العصر في الواقع العملي أن أخلاقياتهم - ببعض التمييز - على قدم المساواة مع أخلاقيات التقوية المصلحة. "كل شيء حسن في الكنيسة يقع تحت الظن أنه يتسبب للكويكر"، هكذا اعتاد سبينر أن يصرح. ولعله حسد الكويكر/ الصاحيين على سمعتهم هذه (Cas. Theol. III, 172).

نأيه عن الإله بأشد نفور من الكالفينيين. ومن جهة أخرى فإن تجديد الولادة الذي تحدثه الروح، إذا ما واطبنا على انتظاره واستسلمنا له روحانياً، فبمقدوره، بما أنه من فعل الإله، أن يفضي إلى وضع من السيطرة التامة على سلطان الإثم والخطيئة⁽¹⁸²⁾، يستحيل من جرائه في واقع الحال الانتكاس والانزلاق ثانية فيها، أو حتى فقدان المكانة الحاصلة من النعمة؛ هذا رغم أن بلوغ هذا الوضع، كما رأيت الميثودية لاحقاً، لم يُعدّ القاعدة ومعيّار كمال الفرد، بل اعتبر أنه مرتين بتطور متنام. وطمحت الفرق المعمدانية بأسرها إلى أن تكون جماعات "خالصة"، بمعنى أن سيرة أعضائها وسلوكهم منزّهة من كل عيب. لقد كان يُرى أيضاً في اعتكاف الدنيا ومصالحها في الباطن وفي الخضوع المطلق للرب، المخاطب لنا في ضميرنا، علامات وثيقة على تجديد الولادة حقاً، وفي سلوك جدير بهذا شرطاً من مقتضيات الخلاص. وما كان هذا ينال بالاستحقاق، بل كهبّة نعمة من الإله. غير أنه بوسع الذي يعيش وفق ضميره فقط أن يعتبر نفسه ولد من جديد. أما "أعمال البر" فكانت في هذا السياق تعتبر شرطاً بدوياً لا غنى عنه. وهكذا يتضح أن هذه العقود من الخواطر لباركلي (Barclay)، الذي استندنا إليه، جاءت بدورها، في واقع الحال، مضاهية لتعاليم الكنيسة البروتستانتية المصلحة، وأنها تشكلت بالتأكيد تحت تأثير التقشف الكالفيني، الذي وجدته الطوائف المعمدانية، عند ظهورها، في إنجلترا وهولندا قائماً فاعلاً، والذي تبناه فوكس بكامل الجدّ والشغف ودأب بفارغ الحماس على الوعظ به طيلة نشاطه التبشيري في المستهل.

لكن من الناحية النفسانية فقد قام الطابع المنهجي المميّز لأخلاقية المذهب المعمداني - بعد أن تمّ دحر مبدأ الاختيار المسبق للخلاص - بالدرجة الأولى على فكرة "المثابرة في ترقب" مفعول الروح، التي لا تزال إلى اليوم تكيّف الاجتماع-Meet-ing على طريقة الكويكر/ الصالحين والتي أحسن باركلي شرحها عندما

= (64, 1, Dist. 2 / N. 6). - إن رفض أداء اليمين من أجل كلمة في الإنجيل لحري بأن يظهر كم كان التحرر من كلمة الكتاب في الواقع قصير المدى. إن الأهمية الأخلاقية الاجتماعية للقول الآتي، الذي يجال لبعض الكويكر أنه لب الأخلاقيات المسيحية جمعاء: "لا تعاملوا الآخرين إلا حسبما شئتم أن يعاملوكم"، لا يستوجب مراعاته في سياقنا هذا.

(182) يعلل باركلي ضرورة افتراض هذه الإمكانية بأن دونها: "There should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which ... is most absurd". (Barclay, p. 20),

وهكذا نرى أن يقين الخلاص يرتبط بهذا.

قال إن غاية هذا الانتظار الصّامت تكمن في تجاوز كل ما هو غريزة ولا معقول، وكل الأهواء والذاتية لدى الإنسان "الطبيعي/ الفطري". وعلى هذا ينبغي عليه أن يصمت لكي يفسح المجال لاستتباب تلك السّكينة العميقة في قرارة النفس، حيث لا يقدر سوى الإله على الكلام. وكان باستطاعة مفعول هذا "الترقب" أن يؤول إلى حالات من الهستريا والتكهّن، قد تصل - حالما سادت آمال أخروية - إلى انفجار نشوة بقيام دولة المسيح الألفية الموعودة، على غرار ما عسى أن يحصل في سائر أنماط التدين ذات التأسيس المماثل، وكما حصل ذلك فعلاً في المنحى الذي تمت إبادته في مدينة مونستر (Münster) [بغرب ألمانيا، سنة 1535]. لكن بسريان المعمدانية في الحياة المهنية الدنيوية العادية صار الرأي، القائل بأن الإله لا يتكلم إلا حيث يسكت المخلوق، يُستوعب بمعنى تربية على ترجيح هادئ للفعل والتصرّف، وتسيير هذا وجهة تحرّ فردي معلن للضمير⁽¹⁸³⁾. هذا وقد تطبع كذلك مجرى الحياة اليومية للجماعات المعمدانية المتأخرة بهذا الطابع الهادئ المتروّي، والمتقيد بأرقى ما يكون بالضمير، وبالأخصّ من بين هذه الجماعات طائفة الكويكر/ الصّاحبين. وقد حال زوال السّحر عن العالم بصفة جذرية باطنياً دون استتباب منحى آخر غير التقشف الدنيوي. وفيما يتعلق بالجماعات التي كانت تتوخى الحياد عن كل السّلطات السياسية ونشاطاتها فقد تأتى لها عن ذلك، خارجياً أيضاً، تغلغل هذه الخصال التقشفية في النشاط المهني. وفي حين تميّز زعماء أقدم حركة معمدانية بشديد التزمّت في ترهّدهم عن العالم، لم تعد لدى الجيل الموالي، بالطبع، طريقة العيش المقتدية بصرامة بمثال الرّسل الإنجيليين في نظر الجميع شرطاً ضرورياً للدلالة على تجديد الولادة. ولقد ظهرت مع هذا الجيل بعد عناصر بوجوازية تمتاز بالثراء؛ وحتى قبل ميّنو، الذي كان يقف على أرضية الفضيلة المهنية الدنيوية ونظام الملكية الخاصة، توجّهت الصّرامة الأخلاقية الحازمة للمعمدانيين فعلاً وجهة هذا المجرى الذي هيّأته أخلاقيات المذهب المصلح⁽¹⁸⁴⁾، وذلك وبالذات لأن التطور نحو الشكل اللادنيوي،

(183) وهكذا يبقى اختلاف في الواقع بين عقلنة الحياة في الكالفينية وعند الكويكر قائماً. لكن عندما يعبر باكستر عن هذا بالرأي أن "الروح" عند الكويكر ينبغي أن تحدث مفعولاً في النفس كما في رمة، في حين أن المبدأ البروتستانتي المصلح يقر بأن: "Reason and Spirit are Conjunct Principles" (Christ. Dir. II, S. 76)،

فذلك مما يدل على أن هذا الاختلاف بهذا الشكل لم يعد في عصره نافذاً عملياً.

(184) انظر مقال كرامير (Cramer) المتقنين حول ميّنو والميتونيين في الموسوعة البروتستانتية (Real-Enzycl. f. Protest. Theol. u. Kirche وبالتحديد، ص 604. وبقدر ما كان هذان المقالان موفقين =

الرهباني، من التقشف كان منذ لوثر، الذي اقتفى المعمدانىون في هذا الصدد أيضاً أثره، غير وارد، بما أنه منافٍ للإنجيل ومن باب التعبد بواسطة أعمال البر. وبأي حال - وبصرف النظر عن الجماعات نصف الشيوعية من المرحلة الباكرة، التي لا يشملها بحثنا - نجد أن طائفة معمدانية - ما يعبر عنهم بال- تنكر- (Dom) (Tunker) (pelaers, Dunckards) - ما زالت إلى يومنا هذا تتمسك برفض التربية وكل امتلاك يتعدى الضرورة لقضاء فترة العيش، بل وكذلك أن الإخلاص في المهنة يدرك، لدى باركلاي مثلاً، لا حسب مفهوم كالفييني أو حتى لوثري، وإنما وبالأحرى حسب تعاليم توما الأكويني، باعتباره، كعقل طبيعي (Naturali Ratione)، نتيجة حتمية لتشابك المؤمن مع الدنيا واندماجه فيها⁽¹⁸⁵⁾. ولئن انطوت هذا التصورات على تقليل من شأن مفهوم المهنة الكالفييني، مثلما ورد في عديد التصاريح لسبينير والتقويين الألمان، فإن كثافة الاهتمام الاقتصادي بالمهنة لدى الطوائف المعمدانية قد ارتفعت بصفة ملحوظة لأسباب شتى، منها رفض الاضطلاع بمناصب حكومية، باعتبار ذلك، في الأصل، فرضاً دينياً بموجب العزوف عن الدنيا، وهو ما ظل، رغم التحلي عن المبدأ، معمولاً به على الأقل عند الميونيون والكويكر/ الصاحبين، من جراء تبرئهم من حمل السلاح وأداء يمين الولاء، الشيء الذي لا يتلاءم مع مقتضيات الوظائف في القطاع العام. وترافق هذا مع العداء المتبع لدى كافة الفرق المعمدانية لكل أشكال نمط العيش الأرستقراطي، وذلك كان وبجزء، كما لدى الكالفيينيين، نتيجة لتحريم تقديس المخلوقات، وبالمثل كنتيجة لتلك المبادئ اللاسياسية، أو وبالأصح المعادية للقطاع السياسي. وتبعاً لهذا فقد سبقت المنهجية المتروية والمتقيدة بالضمير، التي قامت عليها طريقة عيش المذهب المعمداني،

= بقدر ما اتسم المقال، في نفس المرجع، حول الباتيست بقلة التعمق وحتى بنقص في الدقة أحياناً. فلقد غابت عن صاحبه مثلاً تلك المجموعة الشرية التي لا غنى عنها بالنسبة إلى تاريخ هذا المذهب: "Publications of the Hansered Knollys Society".

(185) من ذلك أن باركلاي يبين أن الأكل والشرب والكسب أنشطة طبيعية لا روحانية يتسنى أدائها حتى دون دعوة من الإله. - وقد جاء عرضه هذا ردّاً على الاعتراض (كثير الورود) الذي مفاده: إذا لقن الكويكر أنه لا يجوز الصلاة دون اندفاع خاص من الروح، فإنه بالمثل لا يجوز الحرث دون دفع خاص من الإله. - إنه لمن المعبر أن لوائح حديثة، صادرة عن سينودسات للكويكر، تنطوي على النصح بالانسحاب من الحياة المهنية بعد جمع ما كفى من الثروة، للعزوف عن مشاغل الدنيا والتفرغ في طمأنينة للمكوث الإله. وفي هذا دلالة حتى إذا لم تتحل المذاهب الأخرى، بما فيها الكالفيينية، من مثل هذه الأفكار أحياناً. ويستشف منها أيضاً أن تبني أخلاقيات المهنة المدنية من قبل أصحابها كانت تعني تحول ما كان في الأصل نقشاً هارباً عن الدنيا إلى نقشف دنيوي.

برمتها في مسلك حياة مهنية لا سياسية. وفي نفس الحين فرضت الأهمية القصوى التي أولتها تعاليم الخلاص المعمداني المراقبة بواسطة الضمير، بوصفها الوحي الإلهي على مستوى الفرد، على سلوكها في الحياة المهنية طابعاً ستتضح لنا أهميته القصوى، فيما يتعلق بانبلاج جوانب هامة من العقلية الرأسمالية، بمزيد التعمق في هذا الموضوع لاحقاً، ولكن بحدّ ما يتسنى ذلك هنا دون شرح مستوفى لكافة المقومات السياسية والاجتماعية لأخلاقيات التقشف البروتستانتي. وسنرى حينئذ - لكي نكتفي هنا بهذه التسبقة على الأقل - أن الشكل المميّز الذي اتخذته التقشف الدنيوي لدى المعمدانيين، ولاسيما منهم الكويكر⁽¹⁸⁶⁾، تجلّى، حسب حكم القرن السابع عشر، في ممارسة ذلك المبدأ الهام لـ "الأخلاقيات" الرأسمالية، المعبر عنه بالقول⁽¹⁸⁷⁾: النزاهة/ الأمانة هي أفضل سياسة (Honesty is the Best Policy)، والذي لقي في مقالة بنجامين فرانكلين، المذكورة أعلاه، وثيقته الكلاسيكية. وعلى عكس ذلك سنفترض سريان مؤثرات الكالفينية بالأخص في اتجاه تحرّر جارف لطاقة الاكتساب المتولدة عن الاقتصاد الخاص. فرغم كل الشرعية الشكلية لـ "القديس [الظاهر]" فقد كان ينطبق على المؤمن الكالفيني أيضاً، في الحاصل والمعتاد، قول [الشاعر الألماني] غوته: "إن الفاعل [يبدو] دوماً عديم الضمير، ولا أحد [يبدو] ذا ضمير كالملاحظ"⁽¹⁸⁸⁾.

وثمة عنصر آخر هام، زاد كثافة التقشف الدنيوي لدى الفرق المعمدانية دعماً، لا يتسنى، بالمثل، إبراز كامل أهميته إلا في سياق موال. ونكتفي هنا مسبقاً ببعض

(186) تجدر من جديد الإحالة على بحوث بارنشتاين القيمة. وستعرض في مقام آخر لشرح كاوتسكي، شديد الاقتضاب، حول حركة إعادة التعميد ونظريتها حول "الشيوعية الهرطقية".

(187) رأى فيبلين (Veblen) (شيكاجو) في كتابه الشيق: *Theorie of Business enterprise* أن هذا الشعار لا يعدو أن يكون خاصاً بالعصر الرأسمالي الباكر. بيد أن رجالات من صنف الإنسان الأعلى (Ueberehmenschen)، يتزولون، على غرار أرباب الصناعة (Capitains of Industry) في يومنا الحاضر، منزلة لا تطبق عليها معايير "الخير والشر"، وجدوا في كل زمان، وفي الفئة العريضة الأدنى ما انفك ذلك الشعار نافذ المفعول إلى اليوم.

(188) "In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best" - هذا قال آدامز (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, p. 138). - وللقول رنة تتجاوز المقصود به. فالغزى هو أن النزاهة الطهورية هي شرعية شكلية، مثلما تعد تلك الاستقامة (Wahrhaftigkeit) أو (Uprightness)، التي تحبذ الشعوب ذات الماضي الطهوري اعتبارها خصلة قومية، خاصة مغايرة، شيئاً محوراً شكلياً حيال الأمانة/ النزاهة (Ehrlichkeit) الألمانية. توجد ملاحظات جيدة في هذا الغرض، بقلم خير في علوم التربية، في: (Preuss. Jahrb., Bd. 112 (1903) S. 226 - إن الشكلية في الأخلاقيات الطهورية لنتيجة ملائمة للتقيد بالقانون.

الملاحظات المرتبطة بذلك، من شأنها، في نفس الحين، أن تبرّر طريقة تدرجنا في هذا العرض. إنه لمن المقصود تماماً أننا لم ننتقل مبدئياً من المؤسسات الاجتماعية الواقعية للكنيسة البروتستانتية القديمة وتأثيراتها الأخلاقية، ولا سيما منها ذلك الكيان الكنسي الخطر للسهر على الانضباط والالتزام بالقواعد الدينية (Kirchen-zucht)، وإنما من المفاعيل، الكفيلة بإثارة التبنّي الذاتي للتدينّ التقشفي من قبل الأفراد، على متتهج العيش. والسبب ليس فقط أن هذا الجانب من الأمر لم يحظ إلى الآن إلا بقلّ من الاهتمام والدرس. وإنما كذلك لأن مفعول نظام الضبط الكنسي لم يحصل دوماً في ذات الاتجاه أبداً. لقد كان بمقدور المراقبة التأديبية الكنسية المسطرة على حياة الفرد، كما كانت تمارس في مناطق كنائس الدولة الكالفينية بصرامة لا تبتعد عن أساليب محاكم التفتيش الدينية، أن تتصدّى لذلك التمحّض للطاقت الفردية الناجم عن السعي التقشفي، المنتظم منهجياً، إلى نيل الخلاص، وقد حصل أن فعلت ذلك حقاً في ظروف معينة. وتاماً كما كان بامسور نظم التجارة المركنتيلية الحكومية أن تخضع للانضباط صناعات ولكن ليس "العقلية" الرأسمالية – بل إنها وبالأحرى تشلها رأساً، حيثما تكتسي هذه النظم شكلاً بوليسياً سلطوياً – فبالمثل كان بإمكان صدور نفس المفعول عن نظم التقشف الكنسية، إذا ما هي نمت بشكل يغلب عليه الطابع البوليسي الردي. ففي هذه الحال فإنها تفرض سلوكاً خارجياً مقنناً، ولكنها وفي ظروف معينة تعيق الدوافع الذاتية إلى طريقة عيش منهجية. ويتعيّن على كل شرح لهذه النقطة⁽¹⁸⁹⁾ مراعاة الفارق الكبير الذي كان يكمن بين مفعول الشرطة الأخلاقية الجبرية لكنائس الدولة والشرطة الأخلاقية العائدة بالنظر للطوائف الدينية والقائمة على انصياع طوعي. وقد نمى من كثافة النزعة التقشفية في الحركة المعمدانية أنها بعثت بادئ ذي بدء "طوائف" وليس "كنائس"، بمثل ما كان هو الحال أيضاً – بدرجات متفاوتة – بالنسبة إلى تلك الجماعات الكالفينية والتقوية والميثودية، التي دُفعت واقعياً في مسار التأليف الطوعي الإرادوي لجماعات عقديّة⁽¹⁹⁰⁾.

ونود الآن أن نستشف مفهوم المهنة في المذهب الطهوري من حيث تأثيره في حياة الكسب، بعد أن حاولنا بالموجز السابق بيان أساسها العقائدي. ومهما كان

(189) المزيد في هذا الشأن في الدراسة التالية.

(190) هنا تكمن علة التأثير الاقتصادي المتغلغل للأفليات البروتستانتية (التقشفية)، وليس الكاثوليكية.

هناك من تفاوت طفيف في التفاصيل بين شتى الفرق الدينية ذات النزعة التقشفية، ومهما اختلف التشديد لديها على ما يهمننا بالأخص من جوانب جوهرية، فإنه يتضح أن هذه الأخيرة تتوافر فيها بمجملها وبصفة مؤثرة فعالة على حد السواء⁽¹⁹¹⁾. أما الأهم بصفة حاسمة، في نطاق فحوصنا، فيبقى، لكي نعيد باقتضاب، الرأي المتكرر لدى كافة الفرق حول "الوضعية من حيث النعمة"، بما أنها بالتحديد وضعية تحيد الإنسان عن دناءة المخلوقية، أي عن "الدنيا"⁽¹⁹²⁾. إلا أنها - مهما كانت كيفية بلوغ على هذه الوضعية، وفقاً لعقيدة الفرق المعنية الراسخة - ما كانت تؤمن بوسائل سحرية سرية أو بمغفرة بواسطة الاعتراف، ولا بممارسات شعائرية منفردة، وإنما على سبيل الاختبار التبريري فحسب، في سياق سيرة تتميز عن أسلوب حياة الإنسان "الطبيعي/ الفطري" تميزاً لا التباس فيه. وينتج عن هذا، بالنسبة إلى الفرد، الحافز على المراقبة المنتظمة منهجياً لوضعيته من حيث النعمة في منتهج العيش ومن هنا في غلغله تقشفياً. بيد أن أسلوب العيش التقشفي هذا كان يعني، مثلما رأينا، تشكيلاً عقلائياً، مطاوعاً لإرادة الإله، للوجود في مجمله. وبهذا لم يعد التقشف يُنظر إليه كفعل مستحب لكن غير لزومي، وإنما كتصرف ينتظر من كل أحد حريص على التأكد من خلاصه القيام به. ولم يعد ذلك العيش المتميز للقديسين الظاهرين، المرغوب فيه عقائدياً، والمختلف عن الحياة "الطبيعية"، يدور في معزل عن الدنيا، في صلب الجماعات الرهبانية، - وهنا يكمن الأمر الحاسم - بل في حيز الدنيا وفي صلب نظمها. لقد كانت هذه العقلنة لمنتهج العيش في الدنيا بالنظر إلى الآخرة هي المفعول المتأني عن مفهوم المهنة للبروتستانتية التقشفية.

إن التقشف المسيحي، الذي انزوى عن الدنيا في المستهل ولجأ إلى الانعزال سيطر انطلاقاً من دير الرهبة وبانصرافه عن الدنيا، كنسياً على العالم. إلا أنه ترك على الإجمال للحياة الدنيا العادية طابعها العفوي غير المتحيز بداهة. ثم إنه خرج إلى سوق

(191) إن السبب الأقصى في توافق الاختلاف بين التعليل الدغمائي وإدراج الرغبة الأكيدة في "الاختبار" يكمن عامة في خاصية المسيحية المميزة على صعيد التاريخ الديني.

(192) "Since God hath gathered us to be a people" - هكذا صرح أيضاً باركلي مثلًا - وقد استمعت شخصياً، في معهد هافرورد، لخطبة وعظية للكويكر تشدد بكل تأكيد على تأويل قديسين (Saints) بمعنى الذين هم على حدة/ على انفصال؛ المتميزون (Separati).

الحياة، موصداً باب الدّير خلفه، وشرع يغمر حياة الدنيا العادية بمنهجيته ويحيلها إلى حياة عقلانية في الدّنيا، وليس حياة من هذه الدنيا أو إلى هذه الدنيا. بأيّ نتائج تمّ ذلك؟ هذا ما سنحاول استقصاءه فيما يأتي.

الفصل الخامس

التقشف والعقلية الرأسمالية

لكي يتسنى استجلاء الارتباطات بين التصوّرات الدّينية الأساسية للبروتستانتية التقشفية والمبادئ الأساسية للحياة الاقتصادية العامة، يتعيّن الرّجوع إلى ذلك الصّنف من المؤلفات اللاهوتية التي يستشف منها أنها نجمت عن واقع الرّعاية الدّينية. ففي زمن هيمنت فيه الآخرة على كل تفكير وارتبطت فيه منزلة المسيحي الاجتماعية باستحقاقه المشاركة في تناول العشاء الرّباني، وكان فيه لمفعول الحيز الروحاني، من رعاية دينية ونظام ضبط كنسيّ وخطاب وعظيّ، تأثير، لم يعد في وسعنا اليوم، نحن أبناء العصر الحديث - وهو ما يستتج من نظرة خاطفة على مدوّنات Consilia و Casus conscientiae... إلخ. - أن نتصوّر حقيقته بأبسط ما يكون، بينما كانت فيه، آنذاك، القوى الدّينية، الفارضة نفوذها على الواقع المعاش، العنصر الحاسم في بلورة "الطبع القومي" للشعب وتكييفه.

هذا ويجوز لنا أن نتوخى هنا، في شرح هذا الفصل، بخلاف شروح لاحقة، معالجة البروتستانتية التقشفية ككتلة متكاملة واحدة. وبما أن الطهوريّة/ البوريتانية الإنجليزىة، المنبثقة عن الكالفينية، توفر أكثر التعليقات حسماً ووضوحاً لفهوم المهنة، فإننا، وفقاً لمنحانا، نتخذ من أحد ممثليها السند المركزي. ألا وهو ريتشارد باكستر، الذي يتميز قبل العديد من غيره من بين منظري الأخلاقيات الطهورية بموقفه العملي الفعّال والسّلمي بدرجة عالية، وفي نفس الحين أيضاً بالسّمة العالمية التي تحظى به أعماله، المتجدّد طبعها وترجمتها باستمرار. لقد كان

باكستر من أعضاء مجمع واستمنستر البرستاري/ المشيخي ومن منافحيه، مع أنه كان - كالكثير من أعلام فكر عصره البارزين - وبعد أن تحرّر، تدريجياً، تحرراً دغمائياً من الفكر الكالفيني السامق، يبطن العداوة لاغتصاب السلطة من قبل كرومويل، نظراً لاستنكافه من كل ثورة ومن التطيف ومن حماس "القديسين" المتعصب بالأخص؛ غير أنه كان على درجة عالية من رحابة الصدر إزاء ظواهر غير معتادة، ويتحلّى بالموضوعية حيال الخصم. ومن هنا بحث لنفسه عن حقل نشاط موجه بالأساس على دعم الحياة الكنسية الأخلاقية عملياً، وكرّس جهده - وكان واحداً من أفلاح الناشطين في حقل الرعاية الدينية عرفهم التاريخ - في هذا المجال في خدمة الحكومة البرلمانية وكروموال ثم النظام الملكي بعد إعادة إرسائه⁽¹⁾ (Restoration)، إلى أن انسحب من منصبه فترة هذا الحكم - قبل الأحداث المسماة على القديس برطولوميوس [1572] - . وكان مؤلفه *Christian Directory* يعدّ المختصر في اللاهوت الأخلاقي الطهوري الأكثر شمولية، ولو أن محتوى النصّ يستند بغزارة إلى تجربة صاحبه العملية في الرعاية الدّينية. - كما أن المؤلف اعتمد مصادر منها حرفياً: تأملات/ تحفظات لاهوتية (*Theologische Bedenken*) لسبينر بصفته ممثلاً للحركة التقوية الألمانية ومصنف بركلابي (*Apology*)، عن مذهب الكويكر/ الصاحبين؛ كما أنه أحال من باب المقارنة على مؤلفين آخرين في الأخلاقيات النقشفية⁽²⁾، لكن باقتضاب قدر الإمكان لضيق المجال⁽³⁾.

(1) انظر التحليل المميز لشخص باكستر لدى داودن، المرجع المذكور. - مما يرشد حول لاهوت باكستر، بعد أن تخلص تدريجياً من الاعتقاد الضيق في "المرسوم الثنائي"، المقدمة الضعيفة لمختلف أعماله في مجموعة *Works of the Puritan Divines*. - أما محاولته الجمع بين *Universal Redemption* و *Personal Election* فإنها لم تفلح استحسان أحد. وما يهمننا نحن بالخصوص هو أنه تمسك بالاختيار الشخصي، أي بالعنصر الفاصل أخلاقياً لعقيدة الاختيار المسبق. ومن الأهمية بمكان، من ناحية أخرى، التخفيف الذي أدخله على الفهم "القضائي" للتبرير، باعتبار ذلك اقتراباً إلى حد ما للمعمدانيين.

(2) تجمع مكتبة *Works of the Puritan Divines* في 10 مجلدات (1845-1848 London)، وفي انتقاء اعتباري نوعاً ما، مقالات وخطب وعظة لكل من آدامز وجون هوي وتوماس هنري وج. جاينواي (J. Janeway). وشارنوك، باكستر وبونيان. أما طبقات أعمال بايلي وسدجويك (Sedgwick) وهورنيك فقد سلف ذكرها عند الإحالة عليها أول خطرة.

(3) كان من الجائز أيضاً مراعاة فويت وغيره ممن مثل النقشف الدنيوي داخل القارة الأوروبية. فرأي برنتانو بأن هذا التطور "أنجلوساكسوني بحث" لا أساس له من الصحة ولو بقليل. لقد بُني الاختيار على الرغبة في تقديم الحركة النقشفية، في مجراها خلال النصف الثاني من القرن 17، ليس هذا فقط، بل بأقصى ما يكون، مباشرة قبل أن تصبّ في النفعة. وقد حتمت الضرورة، للأسف، التخلي، في إطار هذه النبذة الوجيزة، عن المهمة المغرية المتمثلة في استجلاء أسلوب عيش =

ولئن تناولنا أثري باكستر هناء القديسين الأزلي (*Ewige Ruhe der Heiligen*) و (*Christian Directory*) ، أو أعمالاً متجانسة لغيره⁽⁴⁾، للفت انتباهنا لأول وهلة، في سياق الأحكام حول الثروة⁽⁵⁾ وسبل اكتسابها، التشديد على العناصر الأبويونية (*Ebionitisch*) في بشارة العهد القديم⁽⁶⁾. والمفاد أن الثروة في حد ذاتها خطر جسيم وإغراءاتها لا تنقطع، والسعي⁽⁷⁾ إليها ليس فقط من العبث،

= البروتستانتية التقشفية من خلال أدبيات السيرة والتراجم أيضاً - مما كان يسنح فرصة استعراض أدبيات الكويكر/ الصاحيين التي كادت تكون غير معروفة لدينا.

(4) إذ كان من الجائز أيضاً اعتماد أعمال غيسبرت فويت أو محاضر جلسات سينودسات الهوغنوت أو أدبيات التغطيسين الباتيست الهولنديين. وقد توخى سومبارت وبريتانو، لكن بطريقة غير موفقة، الاستناد بالتحديد إلى تلك المقاطع "الإبويونية" من أعمال باكستر التي ركزت عليها أنا، للاعتراض عليّ فيما يخص الطابع "البدائي" (على الصعيد الرأسمالي)، الذي لا شك فيه، لتعاليمه. بيد أنه كان من الضروري (1) الإلمام بمجمل هذه الأدبيات إلماماً عميقاً لكي يجوز اعتمادها بشكل صائب؛ (2) التفتن لما رميتُ إلى تبيانه بالتحديد: كيف أن العقلية النابعة عن هذا التدين التقشفي، رغماً عن التعاليم المضادة "للممونية" [تقديس المال]، وتاماً كما جرى في أشكال التسيير الاقتصادي للأديرة، قد ولدت العقلانية الاقتصادية، لأنها ميزت وبجلت الأهم، أي الحوافز العقلانية، المحددة تقشفياً. في هذا، وفيه فقط، يكمن الأساس الجوهرى، الذي هو بالذات لبّ مقالنا هذا.

(5) وبالمثل كان موقف كالفين الذي لم يكن يحذ الثراء البورجوازي (انظر تهجمات الجاحمة ضد البندقية وانتقارين (بلجيكا)، في: (Jes. Opp. III, 140a, 308a)).

(6) *Saints' everlasting rest*, cap. X, XII - انظر: Bailey, *Praxis pietatis*, p. 182 أو مثلاً: "Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2",

(وفي نفس الصفحة 319 ترد الملاحظة، التي سنعود لذكرها لاحقاً، حول أثومة تضييع الوقت في كل أشكاله، لاسيما في الترفيه). وهو ما ينعكس أيضاً بدون شك في كامل أدبيات الطهورية الإنجيلية والهولندية. انظر مثلاً هجاء هورنيك (المصدر نفسه، 18. l. X c. 18u). العنيف ضد جشع، نهم (*Avaritia*)... (تلمس لدى هذا المؤلف تأثيرات تقوية عاطفية: انظر مدحه لراحة النفس، المحبة للإله، ضد "اللهفة" وراء إغراءات الدنيا). "إن الغني لا يجد بسهولة الغبطة"، هكذا صرح بايلي بدوره - استناداً إلى القول الإنجيلي المعروف - (المصدر نفسه، ص 182). وكذلك كتب الميثوديين لتعليم مبادئ العقيدة تحذّر من "جمع الكنوز على الأرض". أما في التقوية فذلك أمر بدهي للغاية، ولم يختلف الحال لدى الكويكر. انظر بايلي (المصدر نفسه، ص 517): "... and therefore beware of: such temptation as to use their callings and engine to be richer."

(7) إذ لم يقتصر النهي القاطع على الثراء فحسب، بل انطوى أيضاً على السعي الغريزي إلى الكسب (أو ما اعتبر هكذا). وفي هولندا أجيّب في سينودس 1574 على سؤال، أن الصيرفيين "اللومبارديين"، رغم شرعية نشاطهم قانونياً، لا يحقّ لهم المشاركة في تناول العشاء الرباني. وقد جعل سينودس ديفانتر لسنة 1598 (البند 24) هذا التحريم ينطبق أيضاً على أعوان الصيرفيين "اللومبارديين"؛ وذهب سينودس غوريشام لسنة 1606 إلى إقرار شروط محققة مخزية لكي تخول المشاركة لنساء "المرابيين"؛ واستمر =

مقارنة بالأهمية القصوى للملكوت الإله، بل وكذلك ذميم أخلاقياً. وبأشد حدة من كالفين، الذي لم ير في ثروة رجال الدين عرقلة لنشاطهم، بل بالعكس رآه أمراً مستحباً لإعلاء وجاهتهم، فأجاز لهم استثمار ثروتهم بما يعود بالربح، شريطة تلافى ما يثير الاستياء، فإن التقشف لاح هنا عنصراً مناهضاً متصدياً لكل سعي إلى كسب أرزاق دنيوية غير أزلية. وبالإمكان استعراض ما لا يحصى من الأمثلة المعبرة، في الأدبيات الطهورية، عن استنكار السعي إلى كسب المال وجمع الأرزاق، فتبرز التناقض بين هذه الكتابات وأخرى من أواخر القرون الوسطى في الأخلاقيات، الأقل تحيزاً بكثير. وكانت هذه التحفظات تؤخذ مأخذ الجد بقدر بالغ - بيد أنه يستوجب الإمعان عن كثب لإدراك مغزاها وسياقها الأخلاقيين المحوريين. عندئذ يتضح أن الذميم أخلاقياً حقاً هو الركون إلى الراحة اعتماداً على ملك اليد⁽⁸⁾، هو الاستمتاع بالثروة، مع ما يسفر عن ذلك من تهاون عن العمل وانغماس في الملذات الحسية، ولا سيما من إلهاء عن السعي إلى حياة "القداسة". وفقط لأن الملك يحمل خطر الركون إلى الراحة فهو محل تحفظ. ذلك أن "راحة القديس الأبدية" تحصل في الآخرة، أما على وجه الأرض فينبغي على الإنسان أن "يعمل أعمال الذي بعثه، طالما تواصل النهار". النشاط الفعلي فحسب، وليس الخمول والمتعة، هو الذي يصلح، حسب إرادة الإله المصرح بها دون أيما لبس، لإعلاء مجده⁽⁹⁾. لذلك فإن إضاعة

= النقاش حول مشاركة "اللومباردين" في سينودسات 1644 و1657 (وهي معلومات في سياق الجدل مع بريتانو الذي استشهد بأجداده الكاثوليك - رغم تواجد تجار وأصحاب بنوك من أصل أجنبي منذ آلاف السنين في كامل الفضاء الأورو - آسيوي)، وحتى غيسبرت فويت اقترح فصل الصيرفيين المعروفين بلومبردين وبيمونتيزين (Trapeziten) عن تناول القربان (انظر: *Dispo. Theol. IV* 1667 de usuris S. 665). ولم يختلف الحال في سينودسات الهوغنوت. ولم تكن هذه الأصناف من الشرائع الرأسالية النماذج النمطية الحاملة للعقلية ومتتهج العيش، فيما يعنيها في سياقنا هذا، على الإطلاق. ثم إنهما لم تكن، بالنظر إلى العصر القديم والوسيط، بالشيء الجديد.

(8) وقد توسع باكستر في هذا الصدد في الفصل العاشر من كتابه *Saints' Everlasting Rest*: "من رام أن يستريح على الدوام في "المضيقة"، التي بيد الإله منح ملكيتها، فإن الإله يعاقبه في هذه الدنيا أيضاً. يكاد يكون الخلود للراحة على ثروة مكتسبة نذير نهلكة. - لو ملكتنا كل ما أمكن لنا ملكه في الدنيا، فهل هو كل ما نتمنى أن نملكه؟ انعدام التمني مرام لا سبيل لبلوغه على الأرض - لا شيء إلا لأنه حسب إرادة الإله ليس له أن يكون".

(9) يقول باكستر في: *Christian Directory*, I, S. 375 /6: "It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power = ... It is action that God is most served and honoured by ... The public welfare or the

الوقت وهدره أولى الخطايا وأفدحها مبدئياً. إن فترة الحياة لوجيزة وثمينة لكي "يثبت" المرء ما دُعي خصيصاً للقيام به. إضاعة الوقت في مجالسة الخلان، و"الثروة الفارغة"⁽¹⁰⁾، والبذخ⁽¹¹⁾، وحتى النوم الذي يفوق الحاجة صحياً⁽¹²⁾ - المرام: بين ست وثمان ساعات نوم إلى أقصى حد - كل هذا من عداد المنكر أخلاقياً على الإطلاق⁽¹³⁾.

ولئن لم يقرّ آنذاك بعد، كما حصل على لسان بنجامين فرانكلين في وقت لاحق، أن "الوقت مال"، فقد انطبق القول في معنى روحاني نوعاً ما: إنه [الوقت] ثمين بأقصى ما يكون لأن كل ساعة ضائعة تحذف من الخدمة الواجب تكريسها في سبيل مجد الإله⁽¹⁴⁾. وبالمثل يعتبر أيضاً التأمل الجامد فاقد القيمة وربما ذمياً رأساً، على

good of many is to be valued above our own".

ويلوح هنا المنطلق للتعدية من الإرادة الإلهية إلى أوجه النظر النفعية الصرفة للنظريات الليبرالية فيها بعد.

(10) لقد غدت وصية التزام الصمت - انطلاقاً من التهديد بالعقاب على "كل كلمة لا طائل منها"، منذ رهبانية "الكلونين" أداة تششفية ناجعة للتربية على التحكم في الذات. وبدوره يسهب باكسر في الحديث عن رذيلة الكلام عديم الجدوى. وقد سبق لصانفورد (المصدر نفسه، ص 90) أن ثمن أهمية الشيء من حيث التأثير على الطبع. ولقد كان ما لمس أهل العصر في الطهوريين من ميل إلى السوداء (Melancholy) والكآبة (Moroseness) نتيجة القطع مع عفوية "الوضع الطبيعي" فكان من مقتضيات غايات ذلك أيضاً تقصيص الكلام غير المترن. - ولئن بحث واشنطن إرفنج (W. Irving, Bracebridge Hall, Cap. XXX) عن السبب في ما عبر عنه بحساب الروح المعنوية (Calculating Spirit) في الرأسمالية، من ناحية، وفي تأثير الحرية السياسية، المؤدية إلى تحمل المسؤولية الذاتية، من ناحية أخرى، فيتعين القول إن الشعوب الرومانية [المتأثرة باللاتينية (Romanisch)] أعفيت من نفس المفعول، وأن الوضع فيما يخص إنجلترا تميز بـ: (1) أن الطهورية حولت لأتباعها بحث مؤسسات حرة، ومع ذلك بأن أصبحت إنجلترا قوة عالمية عظمى، و(2) أنها [الطهورية] حولت تلك النزعة إلى الاحتساب، التي هي فعلاً ذات قيمة تأسيسية جوهرية في الرأسمالية، من أداة للاقتصاد إلى مبدأ لتهيج العيش بأسره.

(11) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 111.

(12) المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 383 وما يلي.

(13) بالمثل حول قيمة الوقت الثمينة: المصدر نفسه، ص 14.

(14) Baxter, *Christian Directory* IV, p. 79: "Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feastings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness".

وقال ماثيو هانري (Worth of the soul, W. of Pur. Div. p. 315) "Those that are: prodigal - of their time despise their own souls"

= هنا أيضاً يسري التقشف البروتستانتي في مجاري

الأقل إذا مورس على حساب العمل المهني⁽¹⁵⁾. إذ إن مكانته في تقدير الإله دون ما لتنفيذ إرادته بالفعل في المهنة من حظوة⁽¹⁶⁾. ثم إن هناك يوم الأحد مجعول للتأمل. ومن وجهة نظر باكستر فإن أولئك الذين يتقاعسون في مهنتهم هم الذين لا يستخرون وقتاً للإله كلما آن الأوان لذلك⁽¹⁷⁾.

= مألوفة. لقد تعودنا أن نرى من مميزات إنسان المهنة العصري أنه "ليس له متسع من الوقت"، فنقيس مثلاً - كما فعل غوته في روايته *Wanderjahren* - نسبة النمو الرأسمالي بكون الساعات تدق الربيع ساعة (كذا سومبارت في كتابه *Kapitalismus*). - لكن لا ينبغي أن ننسى أن أول إنسان (في القرون الوسطى) عاش وفق نسق زمني هو الراهب، وأن النواقيس كانت أول ما كانت لتلبية حاجته إلى تقسيم الوقت.

(15) انظر تفاسير باكستر لفهوم المهنة (المصدر نفسه، ج 1، ص 108). من ذلك قوله: "Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? - Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of the Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church or Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tie himself to some lesser easier part. And God hath commanded you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only",

وأردف باكستر بذكر وصية الرب إلى آدم: "من عرق جبينك..."، ونصيحة بولس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكل". ومن المعروف من زمان عن الكويكر أن أثرياءهم أنفسهم يمتحن أبناءهم على مزاوله المهن (لدواع أخلاقية، لا نفعية، كما خال لأليبري).

(16) تكمن هنا نقاط تختلف فيها الطهورية، من جراء طابعها الشعوري، بعض الاختلاف. واستقر الرأي لدى سيبينر (*Theologische Bedenken*, III, p. 445) - رغم تمسكه بالمعنى اللوثيري القائل إن المهنة خدمة للإله - أن - وهنا أيضاً تأثير لوثيري - الحرج الذي ينجر عن مشاغل المهنة يجيد عن الإله - وفي هذا نقيض نموذجي مضاد للطهورية.

(17) Baxter, *Christian Directory* IV, p. 242: "It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties." وتأتي الرأي أن المدن - مقر الحضرة المتوجهين إلى الكسب العقلاني - هي الأحرى بأن تكون الأرضية السانحة للخصال التقشفية. وهكذا تحدث باكستر في سيرته الذاتية عن نساجه في كدرمنستر قائلاً: "And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen" (*Works of the Puritan Divines*, p. XXXVIII) - لا شك أن القول بأن قرب العاصمة مما يدعم الخصال الحميدة لا يدع اليوم أن يثير دهشة رجال دين - الألمان منهم على الأقل. لكن في التقوية أيضاً تظهر أفكار مضاهية. فهذا سيبينر يخاطب، في رسالة، أخاً في الوظيفة قائلاً: "وعلى الأقل سيتضح أن بين العدد الوافر من المدن، ولو أن معظمها كره السمعة، توجد بعض النفوس الطيبة القابلة للصلاح، لاسيما أنك أحياناً لا تجد في القرى أهل صلاح وسط جماعة بأسرها" (*Theologische Bedenken*, I, 66 p. 303) - ذلك أن القروي/ الفلاح لا يتأهل لمتنهج عيش عقلائي نقشفي، وتمجده الأخلاقي حديث العهد تماماً. ولا نريد هنا الخوض في موضوع أهمية هذه التصاريح وما شابه فيما يتعلق بالسؤال حول الارتباط الطبقي للتقشف.

وعلى هذا الأساس يمتد طوال أثر باكستر الرئيسي خطاب معن في التكرار، يكاد يفيض حماساً من موطن إلى آخر، يحرض على العمل الشاق الدؤوب، أجسدياً كان أم فكرياً⁽¹⁸⁾. ويتلاقى في هذا الأثر موضوعان يتداخلان ويتفاعلان سوياً⁽¹⁹⁾. أولاً إن العمل يمثل الوسيلة التقشفية الثابت نجاعتها من قديم والتي كانت منذ عهد طويل تحظى في كنيسة الغرب، على نقيض بين لا مع الشرق فحسب بل وكل قواعد الرهبة في العالم أجمع⁽²⁰⁾، بفائق التقدير⁽²¹⁾. إنه يشكل الوقاية المتميزة ضد كل الإغراءات التي تجمعها الطهورية في عبارة حياة دنسة/ غير طاهرة (Unclean Life) - وليس دوره بالشأن الضئيل. إن التقشف على الصّعيد الجنسي في الطهورية لا يختلف عما هو في الرهبة إلا باعتبار الدرجة وليس من حيث المبدأ القائم؛ ومن جراء أخذ الحياة الزوجية أيضاً في الحسبان، فإنه في الطهورية أكثر نفوذاً منه في الرهبانية. ذلك أن الاتصال الجنسي في الزوجية لا يعدو أن يكون مجازاً كوسيلة أرادها الإله لتعزيز مجده، وفقاً للوصية القائلة: "كونوا خصيين وتكاثروا"⁽²²⁾. وكما هي الحال

(18) فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك من كتاب باكستر سالف الذكر (ص 336 وما يليها):
"Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God." - "Labour hard in your callings" - "See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth".

(19) لقد قام أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack) مؤخراً بالتأكيد بكل حزم على أن التسمين الأخلاقي للعمل و"كرامته" ليس من وحي المسيحية أصلاً، أو بما يميزها بصفة خاصة (Mitt. des Ev.-Soz. Kongr. 14. Folge (1905), Nr. 3/4, S. 48).

(20) لا بد من دراسة أكثر شمولية لاستجلاء علة هذا التناقض، القائم، على ما يبدو، منذ قاعدة نظام الرهبة البندكتية.

(21) بالمثل أيضاً في المذهب التقوي، انظر: Spener, *Theologische Bedenken*, III, p. 429, 430. ومفاد الصيغة التقوية النموذجية هو أن الإخلاص للمهنة/ الدعوة، التي أنزلت علينا عقاباً من أجل الخطيئة الأصلية، يخدم غاية محق الإرادة الذاتية. وأن العمل المهني، كخدمة حب موجهة إلى الغير، لواجب شكر نحو الإله على نعمته (تصور لوثري)، ولهذا فإنه لا يرضي الإله إن هو [العمل] نفذ عن مضض ونفور (المصدر المذكور، ج 3، ص 278). وهكذا فإن المسيحي "سيكون في عمله مثابراً مكداً كإنسان متحضر" (المصدر المذكور، ج 3، ص 278). ومن البدهي أن هذا يبقى على مسافة خلف الكيفية التي تمثل بها الطهوريون الأمر.

(22) يقول باكستر عن غاية الزواج إنها لمجرد إنجاب الأطفال (Asober Procreation of Children). وبالمثل سبينير أيضاً، لكن بتنازل في اتجاه الرأي اللوثري، القائل إجمالاً أن تفادي المنكر الأخلاقي - الذي قد لا يتم كبته دون الزواج - لغاية ثانوية. واعتبر الشبق، كظاهرة مصاحبة للجتماع، أمراً حتى في الزواج، كما أنه حسب سبينير، على سبيل المثال، لم يتواجد إلا كنتيجة للخطيئة الأصلية، التي أحالت =

لمجابهة الارتباب الديني وتعذيب الذات من جراء تأنيب الضمير، فإنه كان ينصح بالمثل ضد الإغواء الجنسي بأنواعه - إلى جانب حمية بسيطة وطعام نباتي وحمّات باردة - بأن "اعمل بكل جهد في نطاق مهنتك" (23).

= عملية طبيعية، تحظى برضاء الإله، إلى شيء مشوب بأحاسيس آئمة، وبالتالي إلى ذميمة. وقد ساد في اعتقاد بعض المناحي التقوية أن أفضل أشكال الزواج المسيحي ذلك الذي تحفظ فيه البكارة، ويليهِ ذلك الذي يمارس فيه الجماع للإنجاب فحسب، وهكذا دواليك إلى أشكال الزواج التي لا تقوم إلا على المتعة الجنسية أو من أجل مصالح مادية بحتة، فينظر إليها على أنها مجرد معاشرة غير شرعية. ومن هذه الأشكال الدينية يفضل تلك المبينة على مصالح مادية (بما أنها تترتب في نهاية الأمر على أغراض عقلانية) على تلك المرتكزة على الرغبة الجنسية. ولا حاجة هنا لأخذ نظرية الهارنوتريين وتطبيقهم في هذا الشأن بعين الاعتبار. وقد تبنت الفلسفة العقلانية (كريستيان فولف) النظرية التشفية في المعنى أن ما أقر على أنه وسيلة لغاية، أي الشهوة الجنسية وإشباعها، لا ينبغي أن يصبح غاية لذاتها. - وقد تحققت النقلة إلى محض النفع، ذات التوجه الصحي، منذ بنجامين فرانكلين، الذي كان شارك أطباء عصرين في وجهة النظر الأخلاقية، بأن استوعب "العفة" كتقصر الاتصال الجنسي على المرغوب فيه صحياً، وعبر عن رأيه نظرياً فيما يهيم طريقة تحقيق ذلك، كما هو معروف. ومنذ أن أصبحت هذه الأمور محل تمحيص عقلائي، أصبح هذا التطور جارياً في كل مكان. إن الخير العقلاني في الأمور الجنسية يتبع مساراً مختلفاً كل الاختلاف إن كان من الجانب الطهوري أو الصحي ولا يتفقان في الرأي إلا في الآتي: "في محاضرة عمد مناصر متحمس "للدعارة الصحية" - تعلق الأمر بمنشآت للبقاء وتقنيته - إلى تعليل استقامة "الاتصال الجنسي خارج الزوجية" على الصعيد الأخلاقي (مع اعتباره مجدداً صحياً) بالإحالة على انعكاس الموضوع في علاقة فاوست وغريتشن [بطلي مسرحية "فاوست" لغوته]. وفي تناول غريتشن بوصفها عاهرة، ومساواة السيطرة الجبارة على الأهواء البشرية بممارسة الجنس من باب الوقاية الصحية - في كلا الافتراضين تهماً ما يناسب وجهة النظر الطهورية تماماً، بمثل ما يتفق مع رأي أطباء مرموقين أن سؤالاً يمس قضايا دقيقة، تهم الشخصية والثقافة، كالتبطل، ينبغي أن لا يطرح إلا لنظر الطبيب (أي للمختص) دون غيره: فالمختص من وجهة نظر الطهوريين هو المنظر الأخلاقي، أو الصحي في الحالة الراهنة، في حين يكون، بالعكس، المبدأ المتعلق "بالكفاءة" لفض السؤال متساوياً للطرفين. ولقد أثار المثالية القوية للنظرة الطهورية، بكل ما اكتشفته من حياء مبتذل، من وجهات النظر المتصلة بالمحافظة العرقية، وعلى صعيد "صحي" بحت، نتائج إيجابية، في حين أن قطاع الصحة الجنسية العصرية، يقع من جراء الدعوة، التي لا غنى عنها، إلى نبذ الأحكام المسبقة، في خطر تهشيم قمر البرميل الذي يغرف منه. - أما السؤال: كيف تم للشعوب المتأثرة بالطهورية، رغم ذلك التأويل العقلاني للعلاقات الجنسية، بلوغ ذلك المستوى من الرقة والتغلغل الفكري الأخلاقي في العلاقات الزوجية، وازدهار آداب زوجية شهمة نبيلة - على نقيض ذلك الظل الأبوي العتيق الذي مازالت رواسته ملموسة عندنا في كثير الأحيان حتى في دوائر النخبة الفكرية - فهذا يبقى بالطبع خارجاً عن حيز شرحنا. (للتأثيرات المعمدانية سهم في حركة "تحرير" المرأة؛ لقد شكل العمل على حماية حرية الضمير للمرأة وتوسيع فكرة "تعميم قطاع القساسة" عليها بعضاً من الثغرات الأولى المحددة في النظام الأبوي).

(23) وهي نصيحة كثيراً ما تكرر لدى باكستر. والسند الإنجيلي هو دائماً إما ما سلف أن اعترضنا عند فرانكلين (حكم سليمان 22، 29) أو مدح العمل في حكم سليمان 31، 16. انظر: Baxter, Christian Directory, I, S. 277, 382.

يبد أن العمل يمثل، علاوة على ذلك، غاية في حد ذاتها للحياة أمر بها الإله⁽²⁴⁾. فمقولة بولس: "من لا يعمل لا يحق له أن يأكل"، تنطبق على كل أحد دون قيد وشرط⁽²⁵⁾. وما التقاعس عن العمل سوى مؤشر ذي دلالة على الوضعية من حيث النعمة الربانية⁽²⁶⁾.

ويتجلى هنا بوضوح التباين عن الموقف القروسطي من الأمر. فلقد قام توما الأكويني من جهته أيضاً بشرح ذلك القول و تفسيره؛ إلا أنه رأى العمل من باب "العقل الطبيعي" ضرورياً فقط للمحافظة على حياة الفرد والبشرية. لذا، وبزوال هذه الغاية، تنتهي أيضاً صلاحية هذه الحكم. فهو يمسّ الصنف البشري عامة وليس كل شخص على انفراد. كما أنه لا يعني من باستطاعته أن يعيش من دخل رزقه دون عمل؛ وبالطبع يرتقي التأمل، بالتالي أيضاً، كشكل فكري من النشاط في ملكوت الإله فوق هذه الوصية في تأويلها الحرفي. ولقد ساد في اعتقاد اللاهوت الشعبي/ العامي أن الشكل الأرقى من "الإنتاجية" الرهبانية تكمن في إنماء رصيد الكنيسة من سبل النعمة والخلاص بواسطة الصلاة والأناشيد الجماعية. لكن باكستر لم يعمد فقط إلى إلغاء هذه التجاوزات لواجب العمل الأخلاقي فحسب، بل إنه نصّص بكل تشديد على المبدأ القائل إنه حتى الثراء لا يعفي من ذلك الحكم اللامشروط⁽²⁷⁾.

(24) زنزندروف ذاته يقول في مناسبات: "إن المرء لا يشتغل فقط لكي يعيش، بل إنه يعيش من أجل الشغل، وإذا انقطع عنه الشغل فإنه يتألم أو يموت" (Plitt I, S. 428).

(25) لطائفة الرمون أيضاً شعار ينتهي بالقول (حسب استشهادات): "لكن ليس بوسع كسول أو متعاس أن يكون مسيحياً وينعم بالغبطة/ الخلاص. إن مصيره أن يموت بلسع النحل ويلقى به من المنحلة". أما هنا، في هذا المقام، فقد كانت بالخصوص تلك التربية الجبارة على الانضباط، المعتدلة بين الدير والمصنع الحرفي، هي التي كانت تجعل الفرد أمام الاختيار: الشغل أو الهلاك، والتي أفرزت - في ارتباط بحماس ديني، وبفضله فقط - ما جاء عن هذه الطائفة من انجازات اقتصادية مذهشة.

(26) ويحلل (التقاعس؛ انظر المصدر نفسه، ج 1، ص 380) بعناية حسب أعراضه. لهذا تعد الكسل والتراخي (Idleness, Sloth) من الخطايا الفادحة لأنها مجبولة على الديمومة ويعتبرها باكسر "ملغية لمنزلة النعمة" (المصدر نفسه، ج 1، ص 279 / 280). إنها النقيض للعيش المنهجي.

R. Baxter, *Christian Directory*, I, S. 108 f., (27)

وتسرعى الانتباه بالدرجة الأولى المقاطع الآتية: "Question: But will not wealth excuse us? - Answer: It may excuse you from sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work ... then the poorest man..."

ثم (ص. 376):

= have no outward want to urge them, they have as great a necessity (الأغنياء) Though they"

فحتى صاحب الملك ينبغي عليه ألا يأكل دون أداء عمل؛ فلئن كان في غنى عن العمل لسدّ حاجياته، فثمة وصية الرّب التي عليه أن يطيعها، مثله في ذلك مثل الفقير على حد السواء⁽²⁸⁾. فلكل أحد ودون فرق تُرصد العناية الربانية دعوة/ نداء (Calling/ Beruf) يتعيّن عليه إدراكها والعمل بمقتضاها. وما هذه الدّعوة، كما في اللوثرية⁽²⁹⁾، قضاء يتحتم الانصياع إليه والقناعة به، بل أمر منزل من الإله، يوجب به الفرد على أن يعمل في سبيل عزته. وينطوي ما قد يخال هنا مجرد اختلاف طفيف على انعكاسات سيكولوجية بعيدة الأثر، كما يقترن بتطوير إضافي لذلك التأويل القائم على العناية الربانية للكيان الاقتصادي، الذي كان شائعاً لدى مدرسة الفكر المدرسي/ السكولستيكي.

لقد سبق أن استوعب بعض أعلام هذه المدرسة ظاهرة توزيع العمل في المجتمع والترتيب حسب المهن على أنها نتيجة مباشرة للتصميم الإلهي للعالم، وكان من بينهم توما الأكويني، لذا فالأفضل لنا عملياً أن نعيد الربط به ونعتمد. بيد أن إدماج البشر في هذا الكون يحدث بصفة؟؟؟... Ex causis naturalibus ومن باب المصادفة (Contingent): عرضي، حسب الاصطلاح المدرسي السكولستيكي). لقد اعتبر لوثر، مثلاً رأينا، أن إدماج الناس في الطبقات الاجتماعية والمهن المتمين إليها، المترتب عن النظام التاريخي الموضوعي، يعدّ من أحكام الإرادة الإلهية رأساً وبالتالي موجباً على الفرد بأن يثابر على البقاء رهن المكانة وقيد الحدود التي وضعه فيها الإله، باعتبار ذلك فرضاً دينياً⁽³⁰⁾. لاسيما أن علاقات التدّين اللوثرية بـ "الدنيا" كانت

"to all (الشغل) to obey God... God had strictly commandeth it"

(28) وهو أيضاً رأي سبينر: Spener, *Theologische Bedenken*, III, 338, 425, الذي عارض، ربما لهذا السبب، الجنوح إلى التقاعد المبكر، باعتباره ذمياً أخلاقياً، وشدد - رداً على اعتراض ضد شرعية أخذ الفائض بالقول إن التمتع بالفائض يؤدي للكسل - على أن من بمقدوره العيش من فوائضه فإنه مع ذلك مرغّم بحكم الإله على القيام بعمل.

(29) بما فيه التقوية. وقد حاجج سبينر، حيثما جاء الحديث عن تغيير المهنة، دائماً بالرأي أن من بادر بمزاولة مهنة عليه أن يبقى عليها ويلتزم بها، وذلك من باب واجب الطاعة نحو العناية الربانية.

(30) لقد جاء في المقالات حول "أخلاقيات الاقتصاد وأديان العالم الكبرى" الحديث عن تعاليم الخلاص الهندية، المهيمنة على كافة منهج العيش، وربطها بين التقليد المهني وحظوظ إعادة الإحياء. ويتسنى من خلالها استشفاف الفارق بين مجرد مفاهيم نظرية أخلاقية وخلق حوافز سيكولوجية من نوع خاص بواسطة الدين. فما كان بوسع التقى الهندي أن يحصل على حظوظ موفقة للعودة للحياة إلا بالأداء التقليدي لفرائض الطبقة المنتمي إليها بالولادة: وهنا يوجد أشد ما يتصور المرء من الرسوخ =

منذ البداية وظلت غير ثابتة. وما كانت لتستخلص، باعتقاد دوائر أفكار لوثر، التي لم تتخلص أبداً كلياً من مبدأ تساوي أوضاع الدنيا حسب بولس، واستمرت مبادئ أخلاقية تهم الصفة التي يوجد عليها العالم. ومن هنا تنزل وجوب أخذ العالم على ما هو وإقرار هذا فرضاً دينياً. - وعلى نقيض ذلك نجد الجانب المرتبط بالعناية الإلهية في تداخل المصالح الاقتصادية الخاصة ضمن الفكر الطهوري ينم عن بعض التباين. وعلى أساس النموذج الطهوري للتأويل العملي فبالإمكان استنباط غاية العناية الإلهية من الانتهاء المهني من خلال ثماره. ويسترسل باكستر في استدلال حول هذه "الشمار"، توحى رأساً، في أكثر من وجه، بخطاب آدم سميث التمجيدي المعروف حول توزيع العمل⁽³¹⁾. إن الاختصاص في المهن يفضي، نظراً لأنه يمكن العامل من الممارسة والتأهل، إلى إنهاء المردود العملي كماً وكيفاً، فيؤدي بذلك نفعاً للمصلحة العامة، التي تتساوي مع مصلحة أكثر ما يمكن من الناس. ولئن كان الحافز إلى هذا الحد لا يعدو أن يكون نفعياً ومتلائماً مع بعض أوجه النظر المألوفة آنذاك في الأدبيات غير الدينية⁽³²⁾، فإن الأثر الطهوري المميز يبرز حالما يسوق باكستر الغرض في طليعة شروحه قائلاً: "إن ما يقوم به الفرد من إنجازات خارج مهنته القارة لا يعدو أن يكون مجرد عمل اعتباطي عرضي عديم الاستقرار، فيقضي الشخص وقته في الكسل أكثر

= للتقاليد الدينية. إن الأخلاقيات الهندية، في هذه النقطة، أشد نقيض حساً ووضوحاً للأخلاقيات الطهورية، كما أنها على صعيد مغاير (التقليد الطبقي) أشد نقيض حساً ووضوحاً لليهودية.

Baxter, *Christian Directory*, I, S. 377.

(31)

(32) ولا يعني أنها [أوجه النظر] مستمدة منها [الأدبيات] تاريخياً. بل وبالأصح ينعكس فيها التمثل الكالفيني الأصل بأسره، القائل بأن كون "الدنيا" في خدمة مجد الإله وتعظيم ذاته. وكانت الصيغة النفعية، التي مفادها أن من شأن الكون الاقتصادي أن يخدم غاية تأجيل حياة الكل (Good of the many, common good etc.)، نتيجة عن فكرة أن كل تأويل مغاير يفضي إلى التأليه (الأرستقراطي) للخلقة/ عبادة الأوثان، وأن ذلك لا يخدم مجد الإله بل "غايات عقائدية" خلقية. بيد أن إرادة الإله، مثلما هي تتجسم في التشكيل الغائي الهادف للكون الاقتصادي، لا يمكن أن تكون، طالما كانت غايات دنيوية محتملة الوجود، سوى مصلحة "الجميع": "النفع" اللاشخصي. وبالتالي، وكما سلف أن ذكرنا، فإن النفعية هي نتيجة التشكيل اللاشخصي لمبدأ "حب الغير"، ورفض كل ما هو تعظيم للدنيا بالتمسك حصراً بالمبدأ الطهوري (In majorem Dei gloriam). إذ إن الرأي المهيمن على البروتستانتية النقشفية بأسرها، بأن كل تأليه للخلقة بمنزلة مسّ بمجد الإله، وبالتالي منكر لا نقاش فيه، يبرز بجلاء في ما كلف سبينر، الذي ما كان أبداً ذا ميل "ديمقراطي"، من احترازات وعناء، إزاء المساءلات العديدة، للإبقاء على استعمال الألقاب باعتبارها ἀδύπορον وقد هون على نفسه في آخر المطاف بحجة أن في الإنجيل ذاته لا يستنكف الرسول من مخاطبة موظف روماني سام (Prätor Festus) بلقب κράτιστος - أما الجانب السياسي من الأمر فإنه لا يندرج في هذا المقام.

منه في العمل"، ليتتهى بقوله: "كما أنه (العامل الممتهن) يحرص على أداء عمله بإتقان، في حين ينغمس غيره في تيه أبدي، فيظل شغله لا يعرف له مكان ولا زمان⁽³³⁾... لهذا فإن مهنة قارة (Certain Calling أو، في مواطن أخرى: Stated Calling) هي الأفضل لكل أحد". إن العمل غير القار، الذي يرغم عليه العامل اليومي في المعتاد، لا مفرّ منه في كثير الأحيان، لكنه يظل دائماً وضعاً ظرفياً غير مستحب. ويعوز حياة "فاقد المهنة" الطابع المنهجي المنتظم الذي يفترضه التقشف الديني، كما رأينا. وبحسب أخلاقيات الكويكر/ الصاحبين أيضاً ينبغي أن تكون حياة الإنسان المهنية ممارسة فضائل تقشفية واختباراً لوضعه من حيث النعمة بامتحان نقاوة ضميره وحسن سريره، التي تنعكس فيما يبذل من العناية⁽³⁴⁾ والمنهجية في مزاولة مهنته. لا العمل في حد ذاته فحسب، وإنما العمل المهني العقلاني هو المشترط عند الإله. وعلى هذا الطابع المنهجي للتقشف المهني يقع التشديد في المفهوم الطهوري للمهنة، لا على الاكتفاء المتواضع بما قدّره الإله للفرد أن يكون، مثلاً يعترضنا عند لوثر⁽³⁵⁾. ومن هنا لم يقف الحد عند البتّ في السؤال، إن جاز لشخص أن يجمع بين مهن/ دعوات (Callings) عدّة، بالإيجاب غير المشروط - إذا كان في ذلك نفع للمصلحة العامة أو مصلحة الذات الخاصة⁽³⁶⁾، ولم يلحق من جراء ذلك بأحد أيّا أذى، ولا أن تدفع إحدى المهن المجمعّة بصاحبها إلى غير التزاهة والإخلاص. بل اعتبر أيضاً تغيير المهنة في حد ذاته غير مكروه إذا هو لم يحصل عن تهاون وإنما على أساس مبدأ يرتضيه الإله⁽³⁷⁾، أي وفق المبدأ النافذ عامة، الداعي إلى تفضيل المهنة الأكثر نفعاً

(33) يقول آدمز: (Th. Adams, in: *Works of Pur. Div.*, p. 77) "The inconstant man is a stranger in his own house".

(34) انظر في هذا الصدد تصريحات جورج فوكس في: *The Friends' Library* (ed. W. & Th. Evans Philadelphia 1837ff.), Vol. 1, p. 130.

(35) بالطبع لا يجوز اعتبار هذا التوجه للأخلاقيات الدينية انعكاساً للأوضاع الاقتصادية الواقعية. لقد كان التخصص الحرفي في إيطاليا في القرون الوسطى أكثر تطوراً منه في إنجلترا في نفس الفترة.

(36) ذلك أن الإله - كما يتكرر التنصيص عليه بكثرة في الأدبيات الطهورية - لم يوح أبداً بأن على المرء أن يحب غيره أكثر من نفسه، بل مثلاً يحب نفسه. لذلك يتعين أيضاً واجب حب الذات. فمن يعرف مثلاً أنه يجيد التصرف في رزقه بما فيه عزة الإله أفضل وأكثر مما عسى أن يفعل الغير، فإنه غير مجبور، من باب حب الغير، أن يعطي من رزقه شيئاً.

(37) سبينير أيضاً يقترب من هذا الرأي. بيد أنه يبقى جد محتز، بل مخذر، حتى في صورة استبدال مهنة التجارة بممارسة اللاهوت (III, S. 435, 443, I, S. 524). ويبرز التكرار الوافر للرد على هذا =

وصلاحاً. وقبل كل شيء فإن صلاح مهنة وحظوتها برضاء الإله بالمقابل يقاس في المقام الأول حسب معايير أخلاقية، ثم تلك القائمة على أهمية المواد الناتجة عنها بالنسبة إلى "المجموعة". ثم يأتي المعيار الثالث، وبالطبع الأهم من الناحية العملية، ألا وهو المردودية على الصعيد الاقتصادي الخاص⁽³⁸⁾. فلتن لرح ذلك الإله، الذي يراه المؤمن الطهوري فاعلاً محركاً في كل مقدرات الحياة، لأحد عباده بفرصة ربح، فلأن له في ذلك أسباباً يكتنفها. ولهذا ينبغي على المؤمن المسيحي أن يدعّن لهذا النداء بأن يستغلّ الفرصة المتاحة ويجني منها الفائدة⁽³⁹⁾. "إذا دلّكم الإله على طريق تيسر لكم بفضلها، شرعاً، ودون أيما ضرر لأرواحكم ولا لغيركم، جني ربح أوفر مما لو كان على سبيل مغاير، فاستنكفتم عن ذلك واتبعتم الطريق الأدنى ربحاً، فإنكم تقاطعون غاية من غايات مهنتكم / دعوتكم (Calling) وتأبون أن تكونوا أوصياء عن الإله، وأن تقبلوا عطايها، لاستخدامها في صالحه، إن هو أراد ذلك. لا ينبغي أن تصرفوا عملكم بغية الملذات الحسية وفي الإثم والخطيئة، بل عليكم أن تعملوا في سبيل الإله لكي ترزقوا وتثروا"⁽⁴⁰⁾. فما الثروة مدعاة للاحتراز إلا إذا كانت إغراء على

= السؤال (عن جواز تغيير المهنة) في فتاوي سبينر، التي تم فحصها بعناية، بطبيعة الحال، كم كان التفسير المتغاير للإصحاح السابع من رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس ذا فعالية عملية عالية في المعيش اليومي.

(38) لا أثر لمثل هذا على الأقل في كتابات التقوين الباكرا داخل القارة الأوروبية. إن موقف سبينر من "الربح" يتأرجح بين اللوثرية (وجهة نظر "التغذية / الاقتنيات") وحجج مركنتيلية حول فائدة "ازدهار التجارة" وما شابه (المصدر نفسه، ج 3، ص 330، 332 - ونراه في ج 1، ص 418 يصرح أن زراعة التبغ تدر بالمال على البلاد، فهي بالتالي نافعة ولذلك غير آثمة!) إلا أنه لا يدع أن يشير، مستشهداً بمثال الكويكر والمينونيين، إلى أنه بالإمكان كسب الأرباح والتزام التقوى في ذات الحين، بل، وأكثر من هذا، إن من شأن الأرباح الطائلة أن تكون - لنا عودة لهذا الموضوع - نتاجاً مباشراً للزاهة الدينية (ص 435).

(39) ليست آراء باكستر هذه انعكاساً للوسط الاقتصادي الذي عاش فيه. بالعكس تبرز سيرته الذاتية أن مما دعم نجاح نشاطه التبشيري الداخلي أن التجار المستقرين بكدرمنستر لم يكونوا موسرين بل إن دخلهم اقتصر على "اللحمة واللباس" وأن أرباب الصناعات اليدوية كانوا، كالعالم، يعيشون من قوت يومهم: "It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel." - ويلاحظ آدمز حول السعي إلى الربح:

"He (the knowing man) knows... that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full pure ... therefore (Works of Pur. Div., LI) - desires no more wealth than a honest man may bear away" - إلا أنه يريد المزيد أيضاً.

(40) هكذا باكستر (I ch. X tit. 1 Dis. 9/24 Vol. 1, S. 378, Sp. 2) مستشهد بأحكام سليمان (Sprüche Sal. 23, 4) نافياً أن يفهم القول "لا تعمل بحثاً عن الثراء" فقط بمعنى: "Riches for =

الركون للراحة والكسل وعيش الترف، المحفوف بالخطايا؛ والسعي إلى الثروة، إن حصل، لا يكون إلا لكي يعيش المرء مستقبلاً في طمأنينة وهناء. أما من حيث أنه ممارسة للواجب المهني فإنه ليس فقط مباحاً أخلاقياً، بل هو مثل فرض⁽⁴¹⁾. ويبدو مثال ذلك الخادم، الذي عيب عليه عدم استثمار قطعة نقد، أمن إياها، بالربا، معبراً في هذا الصدد خير تعبير⁽⁴²⁾. وكان، كما ورد في عديد النصوص المرجعية، لا يرى فرق بين أن يريد أحدهم عمداً أن يكون فقيراً أو أن يكون مريضاً⁽⁴³⁾. فذلك مستنكر

= our fleshly ends must not ultimately be intendend". فالملك في توظيفه على الشكل السيادي الإقطاعي هو الدميم، لا الملك في حد ذاته. - وقد طرح ميلتون في منافعته الأولى (Defensio pro populo Anglicano) النظرية المعروفة أن "الطبقة الوسطى" فحسب مؤهلة على حمل الفضائل والخصال - والمقصود بـ "الطبقة الوسطى" هنا "الطبقة البورجوازية"، على عكس "الأرستقراطية"، كما تظهر الحاجة أن "الترف"، مثل "العوز"، يعيق العمل بالفضيلة.

(41) وهنا يكمن الأمر الحاسم. - ويتعين تكرار الملاحظة العامة: بالطبع لا يتمثل ما يعيننا في سياقنا هذا في ما بلورته النظرية اللاهوتية الأخلاقية من مفاهيم، بل الواقع الأخلاقي الساري المفعول في مسار عيش المؤمنين، أي: كيف كانت أخلاقيات المهنة ذات الوجهة الدينية تؤدي مفعولها في الواقع. يتسنى أن نطلع في أدبيات الكاثوليكية الفقهية الكسويستية، لاسيما اليسوعية منها، على شروح - حول قضية إباحة الفائض مثلاً، التي لا اداعي لنا هنا للغوص فيها - ذات وجه شبه معتبر بما جاء عن فقهاء كسويستين بروتستانت عديدين، تتجاوز، على ما يبدو، حد الوقوف على ما هو "مباح" وما هو "محمّل" (في وقت لاحق عيب على الطهوريين تماثل أخلاقياتهم بأخلاقيات اليسوعيين في الجوهر). ومثلما اعتاد كالفينيون الاستشهاد بلاهوتي أخلاق كاثوليك، ليس فقط توما الأكويني وبرنار فون كلارفو وبونافانتورا، بل حتى من معاصريهم، فإن الكسويستين الكاثوليك بدورهم أعاروا بعض الاهتمام لأخلاقيات الهرطقة. وبصرف النظر عن المكافأة الدينية الموعودة في نظر المؤمنين العاديين [غير رجال الدين] على عيش تقشفي، فثمة أيضاً وقبل كل شيء الفارق البالغ الأهمية على مستوى النظرية، حيث إن هذه الآراء الخلاصية في الكاثوليكية لم تكن نتاجاً، دون مكافأة من قبل السلطات الكنسية، لنظريات أخلاقية هشة، تبرأ منها أتباع الكنيسة الأكثر جداً وصرامة، في حين أن المفهوم البروتستانتي للمهنة/ الدعوة، على نقيض ذلك، جند أكثر أتباع منهج العيش التقشفي جداً وصرامة في خدمة حياة الكسب الرأسمالية. وما بدا هناك من المحتمل مباحاً بقيد وشرط، تجلّى هنا كشيء إيجابي وحسن أخلاقياً. لقد تم الفصل في الفروق الجوهرية عملياً بين أخلاقيات كلا الطرفين في العصر الحديث منذ خصومة الجانسانيين والمرسوم الكنسي (Unigenitus) بصفة نهائية.

(42) سبق أن أوردنا أخيراً مترجماً الآتي: "You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents..." ونجد موازاة مباشرة بين السعي لتأمين الثروة في ملكوت الرب والسعي إلى الفلاح في المهنة على الأرض مثلاً في: Janeway, *Heaven Upon Earth* (in: *Works of the Pur. Div.*, p. 275).

(43) في اعتراف إيمان الدوق كريستوف فون فرتمبارغ (لوثري) الذي تم عرضه على مجمع تريانت يرد الاعتراض على نذر الفقر: من كان فقيراً حسب طبقته فليتحمل ذلك، أما أن ينذر البقاء عليه =

بوصفه تقديساً بواسطة أعمال البر ومناف لعزة الإله. ناهيك من أن يتعاطى قدير على الشغل التسوّل، فما ذلك، باعتباره هوناً، إثم فحسب، بل وعلاوة على ذلك طعن في مبدأ حبّ الغير حسب كلمة الرسول [الإنجيلي]⁽⁴⁴⁾.

وكما أحدث التشديد على الأهمية التقشفية للمهنة القارة إعلاء للشأن الأخلاقي لدى أهل العصر الحديث من ذوي الاختصاص المهني فقد فعل التأويل القائم على العناية الربانية فيما يتعلق بحظوظ الريح بالمثل في فئة رجال الأعمال⁽⁴⁵⁾. فبقدر ما يستنكر التقشف التراخي الوسيم، المميّز للسيد الإقطاعي، بقدر ما هو ينبذ التظاهر الفاضح، المميّز للغني حديث العهد بالثروة. وعلى نقيض ذلك يُعَدَّق على الموسر بكد اليد والجهد الخاص (Selfmademan)⁽⁴⁶⁾، "البورجوازي" المتروي،

= فذلك كما لو نذر مداومة البقاء على مرض أو الحفظ على سمعة سيئة.

(44) هكذا في رأي باكستر وكذلك، مثلاً، في اعتراف الدوق كريستوف. انظر تصريحات أخرى كالآتية لآدامز: "The vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the: main begging" etc. (Th. Adams, in: *W. of Pur. Div.*, p. 259),

لقد سبق أن حجر كاليفين التسول حجراً باتاً، كما تحزمت السينودات الهولندية ضد الترخيصات والبراءات لأغراض التسول. وفي حين تطور في عهد آل ستيوارت، لاسيما في حكومة لاود، تحت حكم الملك شارل الأول، وتقنن مبدأ الدعم الحكومي للمحتاجين ومنحة الشغل للبطالين، كانت صحة الحرب للطهوريين تقول Giving Alms is No Charity (وهو عنوان نشرة لدانيال ديفو صدرت فيما بعد)، إلى أن بدأ عند موفى القرن 17 العمل بنظام الترهيب المتمثل في دور الشغل (Workhouses) للعاطلين عن العمل (انظر: Leonard, *Early History of English poor relief*, Cambridge 1900 و: H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* (Jena 1912), S. 69ff.

(45) صرح رئيس اتحاد التبغطيسيين الباتيست لإنجلترا وإيرلندا في خطبته الافتتاحية في مؤتمر لندن لسنة 1903 (انظر *Baptist Handbook*, 1904, S. 104 بكل تشديد:

"The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life".

(46) هاهنا بالذات يكمن التضاد المميز مع وجهة النظر الفيودالية/ الإقطاعية. وبحسبها لا يحق إلا لخلف من كتب له الارتقاء (اجتماعياً أو سياسياً) أن ينعم بنجاحه ونسبه. (ونلمس نموذجاً في اللفظة الإسبانية *hijo d'algo = Hidalgo* - ابن *Aliquo*: حيث إن كلمة *Aliquid*) تعني ثروة ورثت من سلف). ومهما صح أن هذه الفوارق أخذت اليوم، من جراء التغير السريع وأوربة "الطابع القومي" الأميركي، تضمحل، فإن الرؤية البورجوازية المعاكسة، التي تمجد النجاح في الأعمال والكسب كعلامات مؤشرة على الانجاز الفكري، لكن دون إيلاء الملك (الموروث) بمجرده أيما تبجيل، فإنها مازالت إلى اليوم حية إلى حد ما هناك (أميركا)، بينما نرى في أوروبا (كما سبق لجامس جويس أن لاحظ) كل شرف اجتماعي قابل للبيع والشراء - إذا لم يقف صاحب الملك ذاته خلف طاولة الدكان وأدخل التحويلات اللازمة على ملكه (كمؤسسة استئمان مثلاً) - انظر في التنديد بشرف النسب مثلاً: Th. Adams, *Works of Puritan Divines*, p. 216.

شعاع غامر من التأييد والاستحسان الأخلاقي؛ ويغدو الدّعاء القائل لقد بارك الربّ أعماله (God Blesseth his Trade) عبارة قائمة تستهدف أولئك القديسين [الظاهرين]⁽⁴⁷⁾ الذين اتبعوا ما قضى به الإله وأفلحوا؛ كما تصبح سطوة ربّ العهد القديم، الذي يجازي أتباعه في هذه الدنيا على ورعهم⁽⁴⁸⁾، في إدراك المؤمن الطهوري، الذي يواظب، بناءً على نصيحة باكستر، على مراقبة وضعه من نعمة الخلاص، بالمقارنة بأحوال الأبطال الإنجيليين الروحية⁽⁴⁹⁾، وفي نفس الحين على تأويل أقاويل الإنجيل "كما لو كانت فقرات مجلة قانونية"، يسري نافذاً في الاتجاه ذاته. - وما كانت مقولات العهد القديم في حد ذاتها على تمام الوضوح. لقد رأينا لوثر يبادر باستعمال لفظة "مهنة" لغوياً في معناها الدنيوي للمرة الأولى في سياق ترجمته لموطن من حكمة بن سيراخ. هذا مع أن سفر يسوع بن سيراخ يندرج، حسب ما يروج فيه

(47) وهو ما ينطبق مثلاً على مؤسس الطائفة العائلية هيندريك نيكلاس (Hendrik Niklaes) الذي كان تاجراً. (Robert Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).

(48) وهو ما كان يعتقد هورنيك، مثلاً، اعتقاداً راسخاً، بما أن الإصحاحين متى 5، 5 من إنجيل متى و 4، 8 من رسالة بولس الأولى تيموثاوس ينطويان على وعود دنيوية صرفة لصالح القديسين (المصدر نفسه، ج 1، ص 193). إن كل شيء ناتج عن عناية الرب، وبالأخص فإنه يوجه عنايته على المؤمنين به: "Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles" (المصدر المذكور، ص 192). ويعقب ذلك تبيان كيف يمكن معرفة إن كان حصول نعمة يعود لا على "العناية العامة" بل على تلك العناية الخاصة. وبالمثل أحال بابلي (المصدر المذكور، ص 191) على العناية الربانية كمصدر النجاح في العمل المهني. وفي كتابات الكويكر يعترضنا باستمرار الرأي أن الرخاء (Prosperity) هو في "كثير الأحيان" جزاء على عيش ورع يحظى بامتنان الإله (مثال متأخر على تصريح في هذا السياق في: *Selection from the Christian Advices Issued by the General meeting of the S. of Fr. in London*, VIth Ed. (London: [n. pb.], S. 209, (1851)). سنعود للحديث عن أخلاقيات الكويكر/ الصاحبين.

(49) يعطينا توماس آدامز مثلاً على هذا الميل إلى الاحتذاء بالآباء الأوائل - المميز لمتنهج العيش الطهوري في ذات الحين - وذلك من خلال تحليله للخصام بين جاكوب وعيسو (Esau)، حيث يقول (Works of the Puritan Divines, p. 235):

"His folly may be argued from the base estimation of the birthright that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage."

كما سنرى حق الولادة (Birthright) ويهنا القول أيضاً في ما يتعلق بتطور مبدأ ومن الخبث أنه أبى الإقرار بالشراء من باب الخدع. لذا فهو Cunning Hunter, Aman of the Fields: اللاتقافة القائمة لاعقلانياً - في حين أن جاكوب يمثل A Plain Man, Dwelling intents وMan of Grace. وثمة شعور بالقرابة الحميمة باليهودية، كما جاء التعبير عنه في رسالة روزفيلت (Roosevelt) الشهيرة، والذي لمسه كوهلر أيضاً في هولندا شائعاً لدى أهل الريف. - لكن من جهة أخرى كانت الطهورية على وعي بتناقض الأخلاقيات اليهودية في دغائيتها العملية، وهو ما يفصح عنه بجلاء مؤلف برين (Prynne) ضد اليهود (في إطار مشروع كرومويل حول التسامح).

من نفس ورغم ما انطوى عليه من تأثيرات هليستية، في عداد الأركان من العهد القديم (الموسع) التقليدية النزعة. ومن الملفت أن نرى أن هذا السفر ما انفك، على ما يبدو، يحظى في كثير الأحيان بشعبية لدى القرويين أهل الريف اللوثريين⁽⁵⁰⁾؛ كما أن الطابع اللوثري الصارم، الذي يميز تيارات عريضة من التقوية الألمانية، كان يتجلى عادة في ميولات هذه نحو يسوع بن سيراخ⁽⁵¹⁾. لقد عمد الطهوريون إلى دحض النصوص الإنجيلية المنحولة باعتبارها غير ملهمة، وهو ما يتلاءم مع موقفهم القاطع في الحسم بين الرباني والخلقي⁽⁵²⁾. ولا غرو أن يكون لسفر أيوب، من بين الأسفار القانونية المعتمدة، مفعول قوي، لما ينطوي عليه من دمج بين إجلال عظيم لجلالة الإله المطلقة، الخالصة من مقاييس بشرية - وهو ما كان يتلاءم إلى أبعد حد مع الآراء الكالفينية - وبين اليقين، الذي لن يدع أن ينبلع ثانية في آخر المطاف، والذي عدّه كالفين ثانوياً، بقدر ما اعتبره الطهوريون من الأهمية بمكان، يقين أن الربّ يحرص على أن يحلّ بركته على المؤمنين به كذلك وبالخصوص - حسب سفر أيوب: "فقط" - في هذه الدنيا وعلى الصّعيد المادّي أيضاً⁽⁵³⁾. لقد عُمد في التفسير إلى التغاضي عن السكينية (أو الطمأنينة) الشرقيّة (Quietismus) التي تتجلى عن بعض الأبيات المتقدمة عاطفة من مزامير سليمان وحكمه، على غرار ما فعل باكستر بالصبغة التقليدية في الإصحاح المذكور من رسالة بولس الأولى لأهل كورنثوس. وبالمقابل تمّ التنصيص على ذلك الموقع من العهد القديم الذي ينوّه بالاستقامة

(50) عنوان الكتاب: Zur bauerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer, 2. Aufl. (Gotha: [n. pb.], 1890), S. 16,

وبيان فيه أن القرويين الوارد وصفهم في هذا الكتاب نماذج مميزة ناتجة عن الكيان الكنسي اللوثري. وقد انبريت [وأنا أقرأ الكتاب] أخط في الحاشية وأعيد: "لوثري"، كلما توقع الكاتب الممتاز ورعاً "قروياً" بصفة عامة.

(51) انظر مثلاً الفقرة التي يسوقها ريتشل في كتابه: Pietismus, II, S. 158. وبالمثل يدعم سيينر تحفظاته حيال تغيير المهنة والسعي إلى الربح أيضاً باستشهادات مستمدة من حكم يسوع بن سيراخ (Theolog. Bedenken, III, S. 426).

(52) صحيح أن بايلي مثلاً ينصح رغم ذلك بقراءتها وتبرز، هنا وهناك على الأقل، استشهادات من الأناجيل المنحولة، ولكن بصفة نادرة بطبيعة الحال. ولا أذكر أن اعترضني قول من سفر يسوع بن سيراخ (ولعلها مجرد صدفة لا غير).

(53) وحيثما يكلل غير المنعمين بالخلاص بنجاح، يروح الكالفيني (كما فعل مثلاً هورنيك (Hoornbeek)) عن نفسه، وفقاً لنظرية التصلب (Verstockungstheorie)، باليقين أن الإله ما سبغ عليهم ذلك إلا ليقوّي من تعنتهم فيزداد تصميماً على معاقبتهم.

الشكلية الظاهرية كمؤشر على سيرة تنعم بامتنان الإله. لقد مكنت تلك النظرية القائلة إن العهد القديم لم يفقد من صلاحيته من جراء العهد الجديد إلا هناك حيثما انطوى على أحكام ذات صبغة عقدية أو تاريخية ترتبط بمعشر اليهود، وفيما سوى هذا فإنه، بوصفه مدوناً لـ "القانون الطبيعي"، اكتسب منذ غابر العصور صلاحيته واستبقاها⁽⁵⁴⁾، مكنت من ناحية من درء تلك الأحكام، التي ما كان لها بالمرّة أن تتلاءم مع الحياة العصرية، وفسحت المجال لتعزيز بالغ لتلك العقلية الملوّحة بشرعية مجردة تدّعي العصمة، التي كان التقشف البروتستانتي الذنيوي يقترن بها، وذلك من خلال الملامح المتجانسة المنتشرة بغزارة في أخلاقية العهد القديم⁽⁵⁵⁾. ولئن ذهب بعض المؤلفين المحدثين، على غرار أهل ذلك العصر في كثير الأحيان، إلى نعت الخلفية الأخلاقية الأساسية للطهورية، وبالتحديد منها الطهورية الإنجيلية، بـ العبرانية الإنجيلية⁽⁵⁶⁾ (English Hebraism) فإن ذلك، بفهم صحيح، من باب الصواب. إلا أنه لا ينبغي هنا الربط باليهودية الفلسطينية زمن نشأة نصوص العهد القديم، بل بتلك التي تطوّرت تدريجياً على امتداد قرون عدّة تحت تأثير تربية فقهية شكلية وتلمودية؛ كما يتعيّن توخي شديد الحذر في استخلاص التشبيهات وأوجه التوازي. فنفسية اليهودية القديمة، الموجهة على الإجمال على تقدير عفوي غير متحيّز للحياة، كانت تبتعد كل البعد عن طبع الطهورية المميّز. كما كان غريباً عن هذه - وهذا أيضاً لا ينبغي الإغفال عنه - تلك الأخلاقيات الاقتصادية المميزة لليهود القرون الوسطى والعصر الحديث التي كان لها، فيما يهمّ مكانة الاثنين ضمن نموّ الإيطوس الرأسمالي، أهمية حاسمة. لقد وقفت اليهودية إلى جانب رأسمالية "المغامرة"، السياسية منها أو المجبولة على المضاربة، فكان الإيطوس الخاص بها، لحصره في كلمة، رأسمالية المنبوذين (Paria-Kapitalismus) - أما الطهورية فقد أعلنت شأن إيطوس المؤسسة الاقتصادية البورجوازية العقلانية والتنظيم العقلاني للعمل. كما أنها لم تأخذ عن الأخلاقيات اليهودية سوى ما انسجم في هذا الإطار وتلاءم معه.

(54) لن نتوسع في الحديث في هذا الشأن. فما يعنينا هنا يقتصر على الطابع الشكلي "المشروعية". وفي عمل ترولتش *Soziallehren* ما يفي بالحاجة فيما يرتبط بأهمية أخلاقيات العهد القديم.

(55) إن الصفة الإلزامية للمعايير الأخلاقية للكتاب المقدس لكافية، حسب باكستر (Christian Directory, III, pp. 173f.)، بما أنها (1) تشكل نسخة مطابقة للقانون الطبيعي، أو أنها (2) تحمل في ذاتها طابعاً من الكونية والديمومة.

(56) انظر مثلاً داودن (استناداً إلى يونيان)، المصدر نفسه، ص 39.

هذا ويستحيل علينا في حدود هذه البسطة الموجزة الخوض في توضيح النتائج المرتبطة بالطبع، المترتبة على تغلغل ضوابط العهد القديم ومعايره في صلب الحياة - وهي مهمة شاقة لكنها مازالت إلى الآن دون حل مرضٍ حتى فيما يهتم اليهودية ذاتها⁽⁵⁷⁾. وما يستوجب أخذه بعين الاعتبار أيضاً، فيما يتعلق بالكيان الضمني العام للمؤمن الطهوري، إلى جانب العلاقات المشار إليها، أن الاعتقاد في الانتماء إلى

(57) مزيد التدقيق في هذا الموضوع في مقالنا حول "أخلاقيات الاقتصاد في أديان العالم الكبرى". لا حاجة لنا هنا لكي نتوسع في تحليل التأثير الجبار للوصية الثانية ("لا تصنع صورة أو تمثلاً...") بدرجة خاصة في تطور الطابع في اليهودية، مثلاً، في جبلها على الطابع العقلاني، الغريب عن ثقافة حسية. ولربما يجدر مع ذلك أن أروي حدثاً، كأمر نموذجي مميز، أن رئيس الحلف التعليمي (Educational Alliance) في الولايات المتحدة، وهي منظمة تعمل بنجاح باهر ووسائل هائلة على أمر كنة المهاجرين اليهود، قال لي إن الهدف الأول لتحقيق صيرورة الإنسان إنساناً متحضراً، باستعمال جميع الوسائل البيداغوجية، الفنية والترفيهية، هو "التحرر من الوصية الثانية". - وفي الطهورية يقابل استنكار كل أشكال أنسنة الإله في اليهودية تحريم تأليه الخليفة، التباين بعض الشيء والشبه الوجهة مع ذلك. - وفيما يتعلق باليهودية التلمودية فما من شك أن بعض الملامح المبدئية من منظومة الطهورية الأخلاقية على شبه بها. فهذا التلمود (انظر: Karl August Wünsche, *Babylon*, Talmud, II, S. 34) ينص مثلاً على أن: من الأفضل والأكثر ثواباً عند الإله أن يفعل المرء حسنة من باب الفريضة، منه أن يؤدي فعلاً حسناً لا يوجب القانون أداءه - أي وبتعبير آخر: أداء الفرض لمجرد الفرض يفوق أخلاقياً الإحسان من باب الإنسانية، وهو ما قد يتفق مع الأخلاقيات الطهورية في جوهرها. بمثل ما يقر الفيلسوف كنت (Kant)، الذي ينحدر من أصل سكوتلاندي، والذي تربى تربية غلب عليها التأثير التقوي، بمقولة شبيهة في المجلد (كما أن بعض ما صاغ من أفكار يرتبط مباشرة بآراء من البروتستانتية التقشفية). بيد أن الأخلاقيات التلمودية متجذرة بعمق في التقليدية الشرقية: "قال الحبر تنخوم بن خيلاي: لا ينبغي أبداً أن يغير الإنسان عرفاً" (Gemara zu Mischna VII, 1 Fol. 86b, Nr. 93) ولا إعفاء من الانصياع لهذا الحكم إلا حيال الأجانب. - غير أن الفهم الطهوري "للشرعة القانونية"، بوصفها اختبار، قبالة الفهم اليهودي، بوصف ذلك التزاماً وأداء وصايا على الإطلاق، فسح المجال لدوافع أقوى وأمتن لتصرف فعلي إيجابي. وبالطبع لم تكن فكرة أن النجاح يكشف عن بركة الإله غريبة عن اليهودية. إلا أن التباين، المؤثر في العمق، في المغزى الأخلاقي الديني الذي اكتسبته [الفكرة] من جراء ثنائية الأخلاقيات (ظاهرية وباطنية) في اليهودية، حال دون وجود أي تقارب في المفعول على هذا الصعيد الجوهرى. فكان من الجائز حيال "الغريب" فعل ما هو محرم حيال "الأخ". فكان من المستحيل (بسبب هذا على أقل شيء) أن يكون للنجاح، في حيز هذا اللا "مباح شرعاً" بل "المسموح به"، علامة على اختيار ديني وتحفز ناجم عن ترتيب عيش منهجي، نفس الدلالة كما في نظر الطهوري. انظر في هذه المسألة بأبعادها، والتي عاجلها سومبارت في كتابه اليهود والحياة الاقتصادية (Die Juden und das Wirtschaftsleben)، دون أن يوفق في كثير الحالات، المقالات المذكورة أعلاه. ولا مجال هنا للتفاصيل. لقد مكثت الأخلاقيات اليهودية، مهما بدا هذا في أول وهلة غريباً، طويلاً على وضعها التقليدي الراسخ. كما يجمع هنا عن تطرق مسألة التغير العميق الذي عرفه الموقف الباطني من الدنيا، بفعل الصيغة المسيحية، المنطوية دائماً على بذرة لإمكانات تطويرية جديدة، لفكرة "النعمة" و"النجاة". انظر في خصوص "الشرعية القانونية" في العهد القديم أيضاً، مثلاً: (B. Ritschl, *Rechtf. und Vers.* II, S. 265).

شعب الربّ المختار عرف لديه استفاقة باهرة⁽⁵⁸⁾. وكما نرى باكستر نفسه، المعروف باللين والاعتدال، يتوجّه إلى الإله بالشكر على أنه قدّر إنجابه في إنجلترا وفي كنف الكنيسة الحق، وليس في غير هذا المكان والكيان، نرى هذا الشكر على الاستقامة وخلوّ الذات من عيوب، بفضل النعمة الربانية وفعلها، يتخلل مناخ الحياة⁽⁵⁹⁾ للمجتمع البورجوازي الطهوري ويسبّب ذلك الطبع الصّارم، المستقيم من حيث الشكل، الذي كان يمثل ذلك العصر البطولي للرأسمالية يتخلقون به.

ونودّ الآن، بصفة خاصة، استجلاء تلك النقاط حيث كان من الضّروري أن يكون الفهم الطهوري للمهنة وفرض متتهج العيش التقشفي قد أثرا في تطوّر نمط العيش الرأسمالي تأثيراً مباشراً. لقد كان التقشف، مثلما رأينا، يتصدّى بكل حزم، وقبل أي شيء آخر، لما يلي: الاستمتاع اللا مقيّد بالوجود وبما يترتب عن ذلك من مسرّات. ويرد هذا الجانب بأوضح ما يكون في الجدال الذي استعر حول المرسوم الموسوم بـ *Book of Sports*⁽⁶⁰⁾، الذي جعل منه الملكان جاكوب الأول وتشارلز الأول، وبغرض مكافحة الحركة الطهورية رأساً، قانوناً، كما أمر ثاني المذكورين بأن يتلى نصّه من أعلى منابر كل الكنائس. ولئن تصدّى الطهوريون بعنف كاد يكون

(58) تترتب حقيقة الكتاب المقدس في رأي باكستر في نهاية الأمر على "الفارق العجيب بين الصالح وغير الصالح"، على الاختلاف المطلق "للرجل المتجدد" عن غيره وعلى اعتناء الإله الخاص بخاص أرواح أتباعه (بإمكانه [الاعتناء] بالطبع أن يكشف من خلال "امتحانات"). انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 165, Sp. 2 marg.

(59) يكفي، لاستخلاص نموذج مميز لذلك، أن نقرأ كيف عمد بونيان نفسه - الذي يُلمس لديه أحياناً اقتراب من النّفْس السائد في مؤلف لوثر حرية إنسان مسيحي (*Freiheit eines Christenmenschen*) مثلاً في: *Works of Pur. Div., of the Law and a Christian*, p. 254 - إذ إنه بالظاهر متشيع طائفي، لا يعبر اهتماماً إلا لجزئيات مظهرية ومراسم شكلية (ص 107)؛ والأخطر أنه ينسب لنفسه الاستحقاق ويحمد الإله، "على طريقة الكويكر"، على خصاله، التي يعتمد عليها بصفة آثمة، نافياً بذلك اختيار الإله للنعمة (ص 139). وبالتالي فيما صلاته سوي تأليه مخلوقات، وفي هذا أساس المنكر فيه - وعلى نقبض ذلك فإن الجرمي، كما يتضح عن صحة اعترافه، متجدد الولادة روحياً، إذ إن -- كما يعبر عنه حسب التخفيف الطهوري النموذجي للشعور اللوثرى بالخطيئة: "To a Right and Sincere Conviction of sin there must be a Conviction of the Probability of Mercy", p. 209.

(60) نسخة مطبوعة من الوثيقة الواردة في *Constitutional Documents* لـ غاردينير. يجوز مقارنة هذه الحملة على التقشف (الناوئ للسلطة) باضطهاد الملك الفرنسي لويس الرابع عشر ضد بور روايال والجانسنين، على سبيل المثال.

جنونياً للأمر الملكي، القاضي بإباحة أصناف معينة من ألعاب اللهو الشعبية أيام الأحاد، خارج أوقات مزاولة الكنيسة، فإن ما أثار غيظهم لم يكن فقط الإخلال براحة "السبت"، وإنما الإلهاء المقصود بأسره عن منتهج عيش المؤمن القديس، المحكم التنظيم. وإذا أصرّ الملك على معاقبة كل اعتداء على شرعية تلك "الرياضات" بشديد العقاب، فتحدّياً بغاية إقصاء تلك النزعة التقشفية، الخطرة على الدولة، نظراً لأنها ترفض الخضوع للسلطة والانصياع لها. لقد كان المجتمع الملكي الإقطاعي يجمي "الراغبين في اللهو" ضد أخلاق البورجوازية الصاعدة وضد الـ"كفانتيكل"، أي حلقات العبادة خارج الكنيسة الرسمية، التقشفية النزعة والمناوئة للسلطة، بمثل ما يدأب المجتمع الرأسمالي اليوم على حماية "الراغبين في الشغل" ضد الأخلاق الطبقيّة للعمال والاتحاد النقابي المناوئ للسلطة. أما الطهوريون فقد جابهوا الأمر بالتشبث بأبرز خاصياتهم المميزة: مبدأ العيش التقشفي. وإلا فإن نفور الطهورية من الرياضة ما كان، حتى لدى الكويكر، مبدئياً في المطلق. بيد أنه كان يفترض أن تكون للرياضة غاية معقولة: الاستحجام الضروري لتعزيز القدرة على القيام بنشاط بدني. أما كوسيلة لمجرد إطلاق العنان لغرائز غير مكبوحة فإن الرياضة تظل في نظر الطهورية أمراً مرتاباً، بل تصبح بطبيعة الحال ذميمة إن غدت محض أداة متعة أو ناهيك من تحقيق طموحات تنافسية، فتثير غرائز بدائية أو رغبة غير عقلانية في المباراة. لقد كان عيش المتعة الغريزي الذي يلهي عن العمل المهني وعن العبادة على السواء على حاله يعدّ عدوّ التقشف العقلائي، حتى إذا تمهياً في هيئة رياضة "جديرة بالطبقة النبيلة" أو تمثل في أمّ ملاهي الرقص أو محلات الأكل والشرب مثلاً يفعل عامة الناس⁽⁶¹⁾.

وعلى هذا الأساس يتنزل الموقف حيال المبتكرات الثقافية، التي لا تمتّ للدين بصلة مباشرة، بالمثل مشوباً بالاحتراز أو عدائياً في كثير الحالات. ولا يعني هذا أن

(61) كان لكالفين في هذا الصدد وجهة نظر تفوق اعتدالاً، على الأقل حيثما تعلق الأمر بالأشكال الأرستقراطية الرقيقة لحياة الترف والمتعة. وشكل الإنجيل الحدّ الوحيد؛ فمن تقيد به واستبقى ضميراً نقياً لم يكن في حاجة لارتياح كل ميل في نفسه لمتعة الحياة بمشاعر الخوف. إن الشروح ذات الصلة بالموضوع، الواردة في الفصل العاشر من كتاب كالفين: *Institutio Christ. Rel.* (مثلاً القول: "Nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire") لحرية بأن تفسح المجال لواقع معاش على قدر بالغ من التسبب والانحلال. ولقد أدى دوراً هنا، إلى جانب الخوف التنامي لدى أتباعين كالفين المتأخرين في شأن يقين الخلاص، أن كانت البورجوازية الصغرى، في حيز "الكنيسة المناضلة"، هي التي أضحت المحرك الرئيسي للنمو الأخلاقي للمذهب الكالفيني.

مفهوم الحياة المثالية للطهورية يقترن بنفور مكفهر إزاء ما تعلق بالثقافة. بل العكس هو الصحيح، على الأقل فيما يهتم العلوم - باستثناء فكر المدرسة السكولستكية، البغيض لديهم - . كما أن أبرز أعلام الحركة الطهورية كانوا موغلين إلى حد بعيد في الحركة العلمية التربوية لعصر "الرئيسانس" [النهضة]، فنلفي الخطب الوعظية الواردة عن الجناح البرسبتاري/ المشيخي للحركة تعج بالاقتباسات والإحالات المستمدة من الثقافة الكلاسيكية⁽⁶²⁾؛ وحتى المتطرفين منهم، رغم استيائهم منها، ما كانوا يعرضون عن هذه الآداب في الجدل اللاهوتي. ولربما لم يوجد بتاتاً بلد كثر فيه "خريجو الجامعات" بغزارة مثل إنجلترا الجديدة زمن الجيل الأول من تأسيسها. كما نلاحظ أن هجائيات الخصوص الساخرة، من قبيل كتاب *Hudibras* لباتلر (Butler)، تشدد بالذات على عكوف الطهوريين على طلب العلم في عزلة الغرف، وعلى جدليتهم الملقنة مدرسياً. ويرتبط هذا، بنصيب، بتقييم ديني للمعرفة، مترتب على الموقف من المبدأ الكاثوليكي الإيوان الضمني، دون استيعاب يقيني للحقيقة (*Fides implicita*). ويتغير الوضع حالماً نطاً مجال الأدبيات غير العلمية⁽⁶³⁾ والفنون الحسية. وعلى هذا الصعيد نرى النقشف يقع على حياة إنجلترا القديمة، المرحلة، كالطوق الحاصر. ولم تكن الحفلات الدنيوية الوحيدة التي لحقها أثر هذا. لقد لاحقت كراهية الطهوريين الحانقة حيال كل ما نم عن "خوارق" و"اعتقادات خرافية" وكل ما ذكر باستجلاب النعمة الإلهية عن طريق السحر أو طقوس شعائرية أخرى، ولم يستثن حتى عيد "شجرة أيار/ مايو"⁽⁶⁴⁾ ولا أبسط الممارسات الفنية

(62) من ذلك، على سبيل المثال، أن آدامز (*Works of the Puritan Divines*, p. 3) افتتح خطبة وعظية حول الأخوات الربانية الثلاث (*The Three Divine Sisters*) (وكبيرتهن المحبة) بالإشارة إلى أن: - باريس أيضاً ناول أفرو ديت التفاحة!

(63) كان يحرم مطالعة الروايات وما شابه بوصفها "مضيعة للوقت" (انظر: R. Baxter, *Christian Directory*, I, p. 51, Sp. 2),

- وكلنا يعلم ما أصاب الشعر والأدب الغنائي الشعبي، وليس الأدب المسرحي فقط، في إنجلترا من جفاف، بعد عصر الملكة إليزابيث. ولعل الطهورية لم تجد الشيء الكثير في الفن التشكيلي لاضطهاده. لكن ما يسترعي الانتباه هو الانحدار من مستوى موسيقي حسن (قامت إنجلترا في مجال الموسيقى بدور لا يستهان به) إلى ذلك العدم المطلق الذي نلمسه فيما بعد وإلى يومنا هذا لدى الشعوب الأنجلوساكسونية على هذا الصعيد. ففضلاً عن كنائس الزنج - وعروض أولئك المغنين المحترفين، الذين تعكف اليوم الكنائس على انتدابهم كوسيلة لجلب الناس (دفعت في ذلك كنيسة ترينتي بوبستن سنة 1904 مبلغاً سنوياً بـ 8000 دولار) - لا يسمع حتى في أميركا عادة إلا زعيق لا تحمله الأذن الألمانية يقال له "نشيد الجماعة" (في هولندا أيضاً أوضاع شبيهة إلى حد ما).

(64) بالمثل في هولندا، حسبما تكشف عنه محاضر مداورات المجامع الكنسية. (انظر القرارات في شأن "شجرة أيار/ مايو" في مدونة ريتسماس. = *Sammlung VI*, p. 78, 139 (Reitsmas))

في الكنائس. ولئن تبقى في هولندا مجال لازدهار فنّ راق، واقعي النزعة بفظاظة أحياناً⁽⁶⁵⁾، فذلك يدلّ فقط على أن التنظيم السلطوي، ذا النظر على الحياة الأخلاقية هناك، ما كان باستطاعته فرض نفوذه على هذه الاتجاهات، قبالة نفوذ البلاط الملكي والفئة الحاكمة (طبقة من أصحاب الدخل / الربيع)، وأمام نزوع بورجوازية صغرى، بلغت مستوى من اليسر، إلى عيش الرفاهة، بعد أن انحل الحكم قصير المدى للنخبة اللاهوتية الكالفينية، لينتهي في نظام كنيسة دولة متحفظ، مما جعل الكالفينية تفقد بصفة ملحوظة من جاذبيتها التقشفية⁽⁶⁶⁾. وكان المسرح للمؤمن الطهوري

(65) يبدو من الجلي أن "نهضة العهد القديم" والتوجه التقوي على إحساسات مسيحية معينة، معادية للجمالية في الفن، تعود في النهاية على سفر أشعياء الثاني (Deuteriosesaja) والمزمور 22، قد ساهما بالضرورة في التمهيد لأن يكون القبح موضوعاً من مواضيع الفن، وأن يكون للرفض التقوي لتأليه الخليقة دخل مدعم لذلك. لكن يبدو أيضاً أن الشك ما زال يسود فيما يتعلق بالتفاصيل. وفي الكنيسة الرومانية كانت دوافع مغايرة تماماً (ديباغوجية) هي التي أسفرت عن ظواهر شبيهة ظاهرياً - ولو بمرودود مختلف تماماً على الصعيد الفني. ومن وقف متأملاً أمام لوحة رامبرانت (Rembrandt) "شاو وداوود" (في متحف Mauritshuis) لحال له أنه تحت وقع إحساس طهوري شديد مباشرة. ومن المحتمل أن يكون الشرح البارع للتأثيرات الثقافية الدينية في الفن الهولندي، الذي قدمه كارل نويان في كتابه عن "رامبرانت"، قد بين حدود ما يتسنى معرفته حالياً فيما يهم مدى التأثيرات الإيجابية للبروتستانتية التقشفية على الفن.

(66) لقد كانت عوامل شتى، يستحيل تطرقها هنا، السبب الحاسم في التغلغل الضئيل نسبياً للأخلاقيات الكالفينية في مجرى الحياة العادية وتراجع العقلية التقشفية في هولندا منذ مطلع القرن السابع عشر (من ذلك أن الانفصاليين الإنجليز الذين فروا إلى هولندا سنة 1608 استقبحوا تقصير الهولنديين في ممارسة راحة السبت)، وبالكامل تحت ولاية فريدرش هاينريش، والسبب في ضعف رواج الطهورية الهولندية عامة. وقد عادت أيضاً بنصيب على الدستور السياسي (نظام إقليمي لكنفديرالية تجمع بين المدن والمقاطعات) وعلى قدرة دفاعية دينية (أقضى الحال بسرعة أن تدار حرب التحرير بالأساس بأموال من أمستردام وبفضل جيش من المرتزقة، وهو ما جعل الواعظين الإنجليز يشددون على خليط اللهجات "البابلي" عند الحديث عن الجيش الهولندي). بذلك أُلقيت مأساة الحرب العقائدية بنصيب لا يستهان على عاتق آخرين، ولكن وفي نفس الحين أُلقت فرصة المشاركة في السلطة السياسية. وبالعكس ساد الشعور في جيش كرومويل أنه جيش مواطنين متطوعين (Bürgerheer) - رغم التجنيد الإجباري بجزء ما - (ويسترعي الانتباه أن هذا الجيش ذاته أدرج من بين مرامي إلغاء الواجب العسكري - بداعي أن المحاربة لا ينبغي أن تكون إلا في سبيل مجد الإله ولغاية يرتضيها الضمير، لا لترضية نزوة أمير. إن الدستور العسكري الإنجليزي، الذي يبدو حسب المفاهيم الألمانية التقليدية "لا أخلاقياً"، قام في الأصل تاريخياً على دوافع جد "أخلاقية"، وتنزل وفقاً لرغبة العساكر لم يهزموا قط، ولم يوضعوا إلا مع عودة الملكية (Restauration) في خدمة التاج الملكي ومصلحه). ولم يمض على سينودس دودراخت نصف جيل حتى ظهر العساكر (Schutterijen) الهولنديون، الذين حملوا راية الكالفينية خلال الحرب الكبرى، على لوحات الرسّام فرانز هالز (Frans Hals) في مظهر لا يوحي بـ "تقشف" إلا بما قل. ولقد تكررت وشاعت احتجاجات السينودسات على سلوكهم وسيرتهم. إن المفهوم الهولندي، المعبر عنه بـ (Deftigkeit)، ينطوي على مزيج من "الاستقامة" المدنية/ بورجوازية العقلانية والاعتداد الطبقي المميز للفئة الراقية في مجتمع المدينة (Patrizier). وما زال ترتيب =

مدعاة استنكار⁽⁶⁷⁾، وبصرف النظر عن الدحر القطعي للإباحة الجنسية ومشاهد العراء عن حيز الإمكان، لم يقف موقفهم الراديكالي في ميداني الأدب والفنون عند حدّه. لقد كانت عبارات من قبيل الحديث التافه (Idle talk) والكماليات⁽⁶⁸⁾ (Superfluities) والتبجح المغرّ (Vain ostentation) - وكلها تشير إلى سلوك لا عقلائي، غير هادف، وبالتالي غير تقشفي، فضلاً عن أنه لا يخدم مجد الإله وإنها الإنسان - متداولة سريعة الورد على اللسان لتفضيل غائيّة مجردة على أيّ زخرفة فنية. وينطبق هذا على وجه التمام فيما يرتبط بزينة الإنسان، كلباسه مثلاً⁽⁶⁹⁾. لقد وجدت تلك النزعة القوية إلى

= أماكن الجلوس في الكنائس الهولندية حسب تفاضل طبقي يعكس إلى اليوم الطابع الأرستقراطي لهذا الكيان. لقد كان نظام الاقتصاد الخاص بالمدينة عائقاً للصناعة التي لم تعرف الازدهار إلا بفضل توافد اللاجئين، فكان بالتالي ازدهاراً من فترة لفترة. بيد أن التقشف الدنيوي، الكالفيني منه والتقوي، كان ذا مفعول في هولندا بنفس التوجه الذي اتخذ في بقاع أخرى (وحتى بمعنى "الادخار التقشفي الإلزامي"، كما يبرهن على ذلك غروين فان برينستيرير، وكما سنرى فيما يلي. وما غياب آداب جميلة في هولندا الكالفينية بالطبع من باب الصدف. انظر في خصوص هولندا مثلاً: Busken-Huët, *Hetland van Rembrandt* (وقد ترجمه إلى الألمانية فون دير روب (Von der Ropp)). إن أهمية التدين الهولندي فيما أنه "ادخار تقشفي إلزامي"، تبرز بوضوح حتى في القرن 18، مثلاً من خلال مذكرات ألبيرتوس هالتر (Albertus Haller). فيما يتعلق بخاصية التقسيم الفني الهولندي ومسبباته انظر مذكرات Const. Huyghens (دُوّنت فيما بين 1629 و1631 وصدرت في أود، هولندا، سنة 1891). ليس في مؤلف غروين فان برينستيرير المذكور (*La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864) ما يفيد بحثنا بصفة معتبرة. - لقد كانت مستوطنة Nieuw-Nederland بأميركا اجتماعياً مثل حكومة شبه إقطاعية يترأسها باتروين (Patronen). أرباب تجارة كانوا يعيرون رأس المال، وكانت، على عكس مستوطنة إنجلترا الجديدة، تلقى صعوبة في استقطاب مهاجرين من "سواد الشعب".

(67) يجدر بالذكر كيف أن سلطات المدينة، الطهورية، أغلقت مسرح مدينة سترادفورد (Stratford-on-Avon) في زمن شيكسبير وخلال إقامته بالمكان في نهاية عمره. (يرزق شيكسبير على الطهورين وكرهه لهم في كل مناسبة). وحتى عام 1777 رفضت مدينة برمنغهام الترخيص بفتح مسرح بعلّة أن في ذلك ما يث على "الكسل" ويلحق بالتالي الضرر بالتجارة (Ashley, S. 7-8).

(68) ومن الأهمية بمكان هنا أيضاً أن الطهوري لا يعرف إلا الخيار بين هذا أو ذاك: إما إرادة ربانية أو غرور/ خيلاء خلوقاتي. لذا ما كانت هناك في نظره أمور متساوية أخلاقياً (Adiaphora). واختلف الحال، كما سبق أن أشرنا، بالنسبة إلى كالفين: ما نأكل وما نشرب... إلخ، كلها أمور على حد السواء - شريطة أن لا تقع النفس في عبودية سلطان الشهوات - إن التحرر من "الدنيا" ينبغي أن يتحقق - كما لدى اليسوعيين - في التساوي/ اللامبالاة، ومن وجهة نظر كالفين: في استعمال عديم الاختلاف، عديم الشهوات للخبرات التي توافرها "الدنيا" (انظر ص 409 وما يليها من الطبعة الأصلية من كتابه *Institutio Christianae Relig.*) - وهو رأي كان أقرب للرأي اللوثري، منه لتحديدية الأتباع المتأخرين.

(69) إن تصرف الكويكر/ الصاحبين في هذا المجال لمعروف. لكن منذ مطلع القرن 17 لم تكف جماعات اللاجئين بأمستردام، طيلة عشرية بأكملها، عن شن أعنف الحملات من أجل قبعات وبدلات أنيقة حسب الموضة لزوجة قسّ (في ذلك وصف طريف تمتع في كتاب ديكستر: H. M. Dexter =

حشر نمط العيش في قالب موحد، التي تساند اليوم الحرص الرأسمالي في "توحيد عيار" الإنتاج⁽⁷⁰⁾، أساسها المعنوي في استنكار "تأليه الخليقة"⁽⁷¹⁾. وبالطبع لا ينبغي أن ننسى أن الطهورية كانت تحمل في طيها عالماً من التناقضات والمفارقات، وأن الإحساس الفطري لدى زعمائها بالرّوعة في الفنّ، غير المقيدة بزمان، كان بدون شك على درجة أرقى ممّا في مناخ عيش "الفرسان" [النبلاء]⁽⁷²⁾، وأن عبقرياً نابغاً كالرّسام رامبرانت، ومهما قلت حظوظ سيرة عيشه في استرضاء الرّب الطهوري، كان في وجهته الإبداعية مديناً بصفة فائقة لبيئته الطائفية أيضاً⁽⁷³⁾. لكن هذا لا يغير شيئاً في الوضع في مجمله بما أن الاستبطان القويّ للشخصية، الذي كان من الجائز أن يسفر عن تواصل تكوين مناخ

Congregationalism of the Last 300 years,

وقد سبق صانفورد (المصدر المذكور) أن أشار إلى أن أسلوب قص الشعر للرجال، المعروف اليوم بـ "Haartour"، ليس إلا أسلوب الرؤوس المستديرة (Roundheads) الذي طالما كان محل سخرية واستهزاء، وأن لباس الطهوريين الرجال، الذي كان بالمثل عرضة للسخرية والاستهزاء، لا يختلف في الجوهر، من حيث المبدأ، عما يلبس في يومنا الحاضر.

(70) تجدر هنا أيضاً الإحالة على كتاب فيليب سالف الذكر: *The Theory of Business Enterprise.*

(71) لا نلبث أن نعود من جديد إلى هذا الرأي، الذي يمكن من استجلاء أقوال كالتالي: "Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing". Baxter, *Christian Directory*, p. 108).

هنا يكمن الأمر الحاسم: ما يتفق لأغراض شخصية، يخصم مما يحق في سبيل مجد الإله.

(72) اعتاد بعضهم (داودن مثلاً) التذكير بأن كرومويل أنقذ أعمال الرسام رافايل ولوحة مانتانيه "انتصار يوليوس قيصر"، بينما رام كارل الثاني بيعها. وكان لمجتمع عصر عودة الملكية (Restauration) تجاه الأدب الإنجليزي موقف يتسم كذلك باللامبالاة أو بالرفض رأساً. وكانت البلاطات عامة خاضعة بشكل قوي لتأثيرات فرساي. إن تطرق مسألة الإلهاء عن متع الحياة اليومية في تأثيرها على عقل أرفع ممثلي الطهورية وأتباعها الذين تتلمذوا عليها لمهمة تتجاوز حدود هذه البسطة الموزونة. لقد صاغ واشنطن إيرفنج (W. Irving, *Bracebridge Hall*) التعبير عن هذا المفعول في أسلوب إنجليزي عادي قائلاً إنها (يقصد "الحرية السياسية"، ونترجم: الطهورية): "It Evinces Less Play of the Fancy, But More Power of Imagination" - ويكفي أن نستحضر في الذهن مكانة أهل اسكتلندا في ميادين العلوم والآداب والاختراعات التقنية، وحتى في حياة العاملات الاقتصادية بإنجلترا، لنستشف مدى قرب قول إيرفنج المقتضب من الصحة. - ولا داع لنا هنا للحديث عن أهمية تطور التقنية والعلوم التجريبية. وتبرز العلاقة أيضاً وبصفة شاملة في الحياة اليومية: في نظر الكويكر مثلاً فإن أوجه الترفيه "المباحة" تتمثل في (حسب باركلي): زيارة الأصدقاء، مطالعة الكتب التاريخية، التجارب الرياضية والفيزيائية، البستنة، تمجاذب الحديث حول عمليات اقتصادية وأحداث أخرى في العالم. - والسبب هو ما تناولنا بالشرح فيما سبق.

(73) في كتاب كارل نويهان عن "رامبرانت" شرح ممتاز في هذا الشأن جدير بالرجوع إليه لمقارنة الملاحظات الواردة أعلاه في ضوءه.

العيش الطهوري، انعكس مفعوله خصوصاً في الأدب، وعبره في أجيال موالية لاحقاً.

ولئن تعذر علينا الخوض الدقيق في تأثيرات الطهورية من جميع هذه الجوانب، فحسبنا أن نستحضر أن استباحة استساعة المنتجات الثقافية، الموجهة على محض الاستمتاع الجمالي أو الرياضي، كانت تصطدم دوماً بعائق مميز واحد: هو كونها لا ينبغي أن تكلف مالاً. فالإنسان لا يعدو أن يكون وصياً ناظراً على الخيرات التي عهدت إليه بفضل نعمة الإله، فعليه إذن، على غرار الخادم في الإنجيل، أن يحاسب على كل قرش أو كل إلى عهده. لذا فإنه، وعلى أقل تقدير، من المستكره تذيير شيء منه لغاية لا تهدف إلى إعلاء مجد الإله وإنما هي تصبّ في المتعة الذاتية⁽⁷⁴⁾. ومن، ممن كان متبهاً، لم يعترضه، إلى حاضرننا هذا، ممثلون عن وجهة النظر هذه⁽⁷⁵⁾؟ إن فكرة التزام الإنسان بمسؤولية حيال ما عهد إليه من ملك، ينصاع إليه كوصي، بل حتى كـ"آلة كسب"، في خدمته، تنسدل على الحياة بشقلها الصقع. وبقدر ما كان الملك واسعاً بقدر ما ثقل الشعور بالمسؤولية – إذا ثبتت لدى المعني نفسية العيش التشفية – في اتجاه رعايته كاملاً في سبيل مجد الإله وتشميره بكّد لا يكل. ومثلما هي الحال بالنسبة إلى العديد من مكونات العقلية الرأسمالية الحديثة، فإن نشأة أسلوب العيش هذا في بعض جذوره يعود أيضاً إلى العصر الوسيط⁽⁷⁶⁾؛ إلا أنه لم يلق أرضيته

(74) انظر مثلاً الوصف المعروف للعقيد هتشنسون (Colonel Hutchinson) (كثيراً ما يستشهد به، مثلاً: Sanford a. a. O., S. 57) الوارد في سيرة حياته من تأليف أرملة. بعد استعراض كافة خصاله الشهمة النبيلة وطبعه المائل لحياة اللهو والمرح، يرد ما يلي: "He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly" – وعلى شبه كبير بذلك نجد المثال الأعلى للمرأة الطهورية، المتفتحة على العالم والجيدة التكوين، التي تظهر (في ضوء خطبة تأبين ماري هامر لباكستر؛ انظر: *Works of Pur. Div.*, p. 533)، من جهة أخرى، شحة بخيلة في أمرين: أولاً الوقت وثانياً النفقات في البذخ واللهو.

(75) أنذكر – علاوة على أمثال عديدة أخرى – بالأخص رجل صناعة حقق في أعماله نجاحاً باهراً وصار على ثراء كبير، نصحه الطبيب مرة، على إثر حرج في جهاز الهضم، أن يتناول نصيباً من المحارة، فلم يكن يذعن إلا بعد عناء كبير. وكان مؤسساً لعدد من المشاريع الخيرية و"ندي اليد"، مما يدل على أن صدوده كان من رواسب ذلك الإحساس "التشفية"، الذي كان يرى في الاستمتاع الشخصي بالملك منكراً أخلاقياً، ولم يكن بأي حال من باب "البخل" أو ما شابه.

(76) في هذا الاتجاه تندرج نزعة الفصل بين المعمل أو المتجر، أي الحيز الاقتصادي عامة، ومحل السكن والحيز الخاص – بين المنشأة والاسم – بين رأس مال المشروع والثروة الخاصة، نزعة إلى جعل المشروع الاقتصادي مثل (*Corpus mysticum*) (في البداية ثروة الشركة على الأقل). انظر مقالتي "الشركات التجارية في العصر الوسيط".

الأخلاقية الصلبة إلا في أخلاقيات المذهب البروتستانتي التقشفي. وأهمية أسلوب العيش هذا في تطوّر الرأسمالية ونموّها واضحة ببداهة⁽⁷⁷⁾.

لقد أثر التقشف البروتستانتي الديني - هكذا يجوز لنا أن نلخص ما سبق - تأثيراً فاعلاً بكل سطوة ضد الاستمتاع الاعباطي بالملك، فقيّد الاستهلاك، لاسيما الاستهلاك المبني على الترف والبذخ. وفي المقابل فإنه خلص، من حيث المفعول النفسي، كسب الأرزاق من المعوقات التي كانت تفرضها الأخلاقيات التقليدية النزعة، وحلّ القيود التي كانت تكبل السعي إلى الربح، لا بإضفاء الشرعية عليه فحسب، بل كذلك باعتباره (في المعنى الذي بيّناه) سليل إرادة الإله رأساً. ولم يعد الصراع ضد الملذات الحسّية والتعلق بالأمّعة غير الروحية، مثلما بيّن بجلاء، فضلاً عن الطهوريين، ممجّداً مذهب الكويكر الكبير، باركلي، كفاحاً مناوئاً للكسب العقلاني، بل معارضاً للاستعمال اللاعقلاني للملك. بيد أن هذا الاستعمال كان يندرج في تقسيم أشكال الترف الظاهرة، كما كانت مألوفة في ذوق الطبقة الإقطاعية، على أنه من باب تأليه الخليفة⁽⁷⁸⁾، فيستوجب اللعنة، عوض أن يكون استعمالاً

(77) لقد سبق أن أشار سومبارت، موفقاً، إلى هذه الظاهرة المميزة في كتابه عن الرأسمالية (*Kapitalismus*، الطبعة الأولى). والملاحظ فقط أن تراكم الثروة ينجم عن مصدرين سيكولوجيين اثنين، يختلفان كل الاختلاف. يعود الأول إلى فجر العصور القديمة ويبرز في شكل مؤسسات وقبّة وأملاك القبيلة ووصايا استمائية... إلخ. مثلما يبرز، بنفس الجلاء أو بأكثر منه، في السعي إلى بلوغ نهاية العمر على درجة عليا من القدرة المادية، وبعد تأمين بقاء "المشروع" ودوامه، حتى إن كلف ذلك المسّ بالمصالح الشخصية لأغلبية الأبناء المعنيين بالارث. ويتعلّق الأمر في هذه الحالات، إلى جانب الرغبة في تحقيق حياة مثالية، في كنف الانجاز الشخصي، تتجاوز الموت، ومن هنا بلوغ العلّ والوجهة على رأس العائلة، أي إرضاء غرور تستهدفه شخصية المؤسّس، المزدادة اتساعاً، وبالتالي، وبأي حال، تحقيق أهداف ذاتية أنانية بالأساس. ويختلف الحال فيما يهم ذلك الحافز "البورجوازي" الذي نحن بصدد النظر فيه هنا: فتبادر حكمة التقشف القائلة: "عليك أن تزهد في الدنيا، ينبغي أن تزهد في الدنيا"، التي تصيح، في ترجمة رأسمالية إيجابية: "عليك أن تسعى للكسب، ينبغي أن تسعى للكسب"، أي، وفي صيغتها اللاعقلانية، وبكل بساطة، بمتزلة الأمر المطلق. وهكذا انحصر الدافع لدى الطهوريين في خدمة مجد الإله والواجب الشخصي، لا في غرور الإنسان، وصار اليوم متوقفاً على الواجب حيال "الدعوة/ المهنة" فقط. ومن رغب استلهاهم فكرة عن نتائج ذلك القصوى يكفيه أن يستذكر تلك النظرية لبعض الأميركان من أصحاب المليارات، القائلة إنه لا ينبغي ترك المليارات المكتسبة للأبناء، حتى لا يحجموا عن أداء الحسنة الأخلاقية بأن ينكبوا بأنفسهم على العمل والكسب - ولو أن ما تبقى من ذلك اليوم لا يعدو أن يكون "فقاعة صابون" "نظرية".

(78) يمثل هذا - كما ينبغي التنصيص عليه تكراراً - الغرض الديني الحاسم (إلى جانب أوجه النظر التقشفية المحضة، المتعلقة بكتب الشهوات الحسية)، كما يبرز ذلك جلياً بصفة خاصة لدى الكويكر/ الصاحبين.

وفق ما أراده الإله، أي عقلاً ونفعياً، صالحاً لأغراض عيش الفرد والمجموعة. وليس المرام فرض الخضي⁽⁷⁹⁾ والحرمان، وإنما جعل صاحب الملك يستعمل ملكه في أمور ضرورية وعملية وذات نفع. ومن المعبر في هذا الصدد أن لفظة وثارة (Com-fort) تنطوي في دلالاتها على الغايات الاستعمالية المباحة أخلاقياً؛ وبالطبع ليس من قبيل الصدف أن تطوّر نسق العيش المرتبط بهذه اللفظة وقع التفتن إليه بادی ذي بدء، وبأوضح ما يكون، لدى أكثر من مثل هذه النظرة إلى الحياة في شموليتها التزاماً، أي الكويكر/ الصاحبين. لقد قابل هؤلاء البهرج والتظاهر المميز لأبهة النبلاء، التي تركز على أساس اقتصادي غير متين، وتؤثر رونقاً مهلهلاً في بساطة مجردة، بنموذج مثالي قوامه الوثارة النظيفة التقية والمتماسكة للبيت البورجوازي⁽⁸⁰⁾ (Home).

ووقفت النزعة التقشفية إلى جنب قطاع الإنتاج للثروة الاقتصادية الخاصة تناهض فقدان الحقوق وتجاوزها بمثل ما ناهضت الجشع الغريزي الصرف - فقد كان هذا أصلاً ما عكفت على استقباحه بوصفه بهم، جشع (Covetousness) وعبادة المال (Mammonismus) وما إلى ذلك: بمعنى أن يسعى المرء إلى الثراء لا شيء إلا ليكون ثرياً. وقد كان ينظر إلى المُلْك في حد ذاته على أنه الإغواء. إلا أن التقشف كان يشكل هنا تلك الطاقة "التي تريد دوماً الخير وتولد دوماً الشر" - الشر حسب مفهوم النزعة، أي الملك وما يتمخض عنه من إغراءات. إذ إنه [المذهب التقشفي]

(79) وهو ما قابله باكستر: Baxter, Christian Directory, p. 12, بالرفض، باعتقاد الحجج المألوفة لدى اليسوعيين: ينبغي تلبية ما للجسد من رغبات وإلا أصبح له المرء عبداً.

(80) لقد تكون هذا المطمح المثالي بصفة خاصة في مذهب الكويكر منذ بداية نشأته، كما برهن عليه فاينغارتين في أعماله حول "كنائس الثورة الإنجليزية". وبالمثل ساهمت استدلالات باركلي (المصدر نفسه، ص 519، 533) العميقة في تبيان هذه الأوجه بمنتهى الوضوح. وكان يحرض على تلافي: (1) الغرور المرتبط بالخلقة، أي كل أوجه التظاهر، وتوافه البهرجة، واستعمال أشياء تنعدم فيها الغاية العملية أو تبجيلها لمجرد ندرتها (أي من باب الخيلاء - 2) استعمال الملك بقلّة ضمير كأن ينفق المرء في حاجيات قليلة الضرورة عوض ترجيح الكفة لحاجيات الحياة الضرورية ولضمان المستقبل: وبهذا يصح القول إن المؤمن على عقيدة الكويكر كان بمنزلة "قانون جوال الحدود ما هو نافع". "Moderate use of the creature" هكذا يقول معيار التصرف القويم - لكن يتعين الحرص على جودة المواد/ الأقمشة ومتانتها، طالما لا يقود ذلك إلى الاغترار/ الخيلاء (Vanity). انظر في هذا الخصوص صحيفة Morgenblatt für gebildete Leser, 1846, Nr. 216ff. (بصفة خاصة في موضوع جودة المواد/ الأقمشة ومتانتها عند الكويكر، انظر: Matthias Schneckenburger, Vorlesungen, S. 96f.).

لم ير فقط، بالاستناد إلى العهد القديم وبالتوازي التام بالتقييم الأخلاقي "لأعمال البر"، في السعي إلى الثراء كغاية لذاتها أقصى درجات المنكر، وفي بلوغ الثراء كثمرة العمل المهني بركة ربانية؛ وإنما أيضاً، وهو الأهم، فإن التقدير الديني للعمل المهني الديني، الثابت الدؤوب والمنتظم، بوصفه أرفع الوسائل التقشفية على الإطلاق، وفي ذات الحين أضمن وأجلى مظاهر التبرير لمن وُلد من جديد، وأدل شيء على صحة إيمانه، لا بد إذن أن يكون العمل المهني أقوى الدوافع لرواج ذلك التصور للحياة الذي نعتناه في سياقنا هذا بـ"عقلية" الرأسمالية⁽⁸¹⁾. وإذا ربطنا الآن الدعوة إلى الحد من الاستهلاك، كما رأينا، بهذه الإباحة الجارفة للسعي إلى الكسب ببعضها البعض لارتسم لنا ما عسى أن تأتي عن ذلك: تكوين رأس مال عن طريق ادخار لزومي من باب التقشف⁽⁸²⁾. ومن البدهي أن العقوبات، التي كانت تقف عرضة لاستهلاك ما تمّ كسبه، عادت بالفائدة على التوظيف الإنتاجي لهذا في شكل رأس مال استثماري. أما عن قيمة هذا المفعول كمّاً فذلك ما يتعذر بالطبع حصره

(81) سلف أن نهنا أننا لا نتطرق هنا مسألة الارتباط الطبقي للحركات الدينية (انظر المقالات حول "أخلاقيات الاقتصاد وأديان العالم الكبرى"). لكن لكي نرى أن باكستر، مثلاً، الذي اعتمدناه في هنا السياق بالدرجة الأولى، لم يتفحص الأمور بمنظار "بورجوازية" ذلك العصر، يكفي استحضار أن في تربيته للمهن حسب ما يرتضيه الإله، وبعد المهن الفكرية والعلمية، يأتي أولاً المزارع (Husbandman) ثم، وفي درجة تالية، البحارة ونجار الملابس والأقمشة، والكتيبين والحياطين... إلخ ودون نظام. ومن الجائز أن يكون المقصود بالبحارة (Mariners) صيادي السمك أو التوتية على السواء. - واختلف الحال في ما جاء ذكره من أقوال مستمدة من التلمود. انظر مثلاً: Karl August Wünsche, *babylon*. Talmud, II, S. 20-21. وأجملت أقوال الحاخام اليازار - ولو أنها لم تقبل دون نقاش - على أن المعاملات التجارية تفضل على أعمال الزراعة (Vermittler II 2, S. 68): في ما ينصح به لاستثمار رأس المال: الثلث في الأرض والعقار، الثلث في المتاع والبضاعة والثلث الآخر أموال جاهزة نقداً). ويجدر التنبيه هنا للذين لا يرتاح ضميرهم السببي دون تحليل اقتصادي (أو "مادي"، كما يحلو للبعض أن يقول، للأسف)، أنني اعتبر تأثير التطور الاقتصادي في مصير التكوين الفكري الديني على درجة عالية من الأهمية، وأني سوف أعمد آتياً إلى محاولة شرح كيف دارت العمليات التكيفية المتبادلة وتشكلت علاقاتها ببعضها البعض. إلا أن تلك المضامين الدينية لا تيسر للاستنباط "اقتصادياً". إنها، من جهتها - وهي حقيقة لا تترزع - العناصر الملموسة الأقوى هيمنة في "الطابع القومي"، كما أنها تنطوي في كنف ذاتها على شرعيتها الذاتية وسلطتها الجبرية. أما الفروقات الأكثر أهمية - تلك التي بين اللوثرية والكاليفينية - فإنها في الأغلب، وطالما أتيح لعوامل غير دينية أن تتدخل، سياسية المصدر.

(82) هو ذا ما خطر ببال برنشتاين لما صرح في مقاله سالف الذكر بأن "التقشف فضيلة بورجوازية". وكانت عروضة الأولى التي ألمعت إلى هذه الارتباطات المحورية. إلا أن الارتباط أكثر اتساعاً وشمولية مما توقع. ذلك أن الأمر الحاسم لم يتوقف على مجرد التراكم الرأسمالي، بل شمل أيضاً العقلنة التقشفية للحياة المهنية قاطبة.

بالأرقام على وجه التدقيق. ويتجلى هذا السياق في إنجلترا الجديدة بصفة خاصة بالملموس، ما جعله لم يغيب عن نظر مؤرّخ باهر مثل دويل⁽⁸³⁾ (Doyle). ولكن في هولندا أيضاً، التي لم تسيطر عليها الكالفينية المتزمتة في الواقع سوى طيلة سبع سنوات، أسفرت بساطة العيش التي سادت في الأوساط الدينية الجادة، وبتوافر ثروات طائلة، عن رغبة جامحة وإدمان في ركم رؤوس الأموال⁽⁸⁴⁾. ثم إنّه من البدهي أن النزعة الفاعلة في كل زمان ومكان، بما في ذلك في حاضرتنا، إلى "إضفاء صفة النبيل" على الثروات البورجوازية كانت تلقى في نفور الطهورية حيال أشكال العيش الإقطاعية ما يعيقها. لقد عزا مؤلفون في الاقتصاد الماركسيتي من القرن السابع عشر تفوّق الطاقة الرأسمالية الهولندية على إنجلترا إلى أنّه، على عكس ما كان يجري هنا، لم تكن الثروات حديثة الامتلاك تهدف، بالاستثمار في الملكية الزراعية والتعدية - وهنا تكمن الغاية الأساسية، وليس فقط في شراء الأراضي - إلى تقاليد عيش الطبقة الإقطاعية، إلى الارتقاء الطبقي، الشيء الذي قد يفقدها إمكانية التثمين والاستغلال الرأسمالي⁽⁸⁵⁾. إن التقدير حيال القطاع الزراعي - الذي لم يعز الطهورين أيضاً، بوصفه

(83) انظر: John Andrew Doyle, *The English in America*, vol. II, ch.1,

لقد كان وجود شركات لصناعة الحديد (1643) ومعامل نسج (1659) (علاوة على ازدهار الصناعات اليدوية الراقي) تنتج للسوق في إنجلترا الجديدة، زمن الأجيال الأولى بعد تأسيس المستوطنة، عبارة عن مفارقات تاريخية، من وجهة نظر اقتصادية صرفة، وشكل نقيضاً لافتاً للأوضاع القائمة في الجنوب ولمنطقة رود ايلاند، التي لم تكن كالفينية بل كانت تتمتع بحرية الضمير بأتم ما يكون، والتي أحرع عنها تقرير حكومي من سنة 1686، ورغم امتلاكها ميناءً ممتازاً: "The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us" (Samuel Greene Arnold, *Hist. of the State of Rhode Island*, p. 490)، ويكاد ينعدم أدنى ارتياب في أن الفرض على إعادة استثمار ما تمّ إدخاره من رأس مال، ناجم عن المبدأ الطهوري في تحديد الاستهلاك، كان له دخل في ذلك. بالإضافة إلى الدور الذي لعبه نظام الضبط والتأديب الكنسي (Kirchenzucht)، الذي سنعود للحديث عنه.

(84) لقد بيّن بوسكن هويي (Busken-Huët) إن هذه الأوساط سرعان ما تقلصت في هولندا. ومهما كان فقد أكد باسكين - هوييت غروين فان برينستيرير، متحدّثاً عن العصر الذي تلا معاهدة فاستاليا للسلام [أي بعد 1648] (G.v.P.: [1648 بعد] "De Nederlanders verkoopen veelen verbruiken wenig" Handbuch der Geschichte v.h.V. 3. Aufl., § 303 Anm., S. 254).

(85) فيما يهم إنجلترا هناك عريضة، أوردها [المؤرّخ الألماني] رانكه (Leopold von Ranke, *Englische Geschichte*, IV, S. 197)، تقدم بها نبيل مناصر للملوكية على إثر دخول كارل الثاني لندن، يؤيد بها حجراً قانونياً على اقتناء الأملاك الزراعية برأس مال بورجوازي، بغية حمله على الانكباب على التجارة فحسب. - لقد توخت هيئة الأوصياء على العرش (Regenten) الهولنديين التميز بذاتها كـ "طبقة" والانفصال عن فئة أعيان/ وجهاء المدن (Patrizier) البورجوازية الأصل، وذلك باشتراء أملاك الفرسان النبلاء العريقة (انظر التشكي، من عام 1652، من تحول هيئة =

من أبرز مجالات الكسب - الإيجابي من الناحية الدينية أيضاً (في رأي باكستر مثلاً)، لم يكن موجهاً إلى النبيل الإنجليزي صاحب الإقطاع (Landlord)، بل إلى المزارع الحرّ (Yeoman) والمزارع صاحب الضيعة (Farmer)، وفي القرن الثامن عشر لا إلى النبيل الألماني (الشرقي) صاحب الإقطاع (Junker)، بل إلى المزارع "العقلاني"⁽⁸⁶⁾. لقد شهد المجتمع الإنجليزي على امتداد الزمن، بداية من القرن السابع عشر، انفصاماً بين فئة كبار الإقطاعيين (Squirearchie)، هذه الشريحة التي تمثل "إنجلترا العتيقة المرححة"، والأوساط الطهورية الشديدة الارتباك فيما يتعلق بنفوذها الاجتماعي⁽⁸⁷⁾. وما زال الوجهان، وجه ينم عن بهجة عيش ساذجة لا تقوّض، والآخر عن تحكم في الذات صارم الانضباط والتحفّظ، وشديد الارتباط الأخلاقي حسب المؤلف، ينعكسان إلى يومنا هذا جنباً إلى جنب في صورة "الطبع القومي" الإنجليزي⁽⁸⁸⁾. وبالمثل يسري عبر فجر تاريخ الاستيطان في أميركا الشمالية التناقض الحادّ بين "المغامرين" الذين أنشؤوا المزارع بفضل كدّ خدام مأجورين (Indented Servants) وطمحوا إلى اتباع نمط عيش السادة الإقطاعيين، وذهنية الطهوريين "البورجوازية" بصفة خاصّة⁽⁸⁹⁾.

= الأوصياء على العرش من تجار إلى أصحاب ريع - ورد نصه في: (Robert Fruin, *Tien jeren uit den tachtigjarigen oorlog*). ولم تكن هذه الأوساط في قرارة نفسها البتة كالفينية بصفة جدية. كما أن اللهفة على النبالة والألقاب في دوائر واسعة من البورجوازية الهولندية في النصف الثاني من القرن السابع عشر تحث على توخي الحذر في مدى صحة تلك المقارنة المضادة للأوضاع الإنجليزية قبالة الأوضاع الهولندية. لقد أدى هنا تفوق سلطة الأموال الموروثة إلى تقويض العقلية التقشفية. (86) على إثر فترة الابتاع المكثف للضيعات الإنجليزية برؤوس أموال بورجوازية تلا عصر الازدهار الكبير لقطاع الزراعة الإنجليزي.

(87) إلى حد القرن الجاري هناك من أصحاب الإقطاعيات (Landlords) إنكليكيانيون من امتنع عن قبول انشقاقيين (Nonconformisten) كمستأجرين. (حالياً يكاد الشقان الكنسيان يتساويان عدداً، بينما داوم "الانشقاقيون" في سابق الحال على وضع الأقلية).

(88) لقد أحق ليفي (في مقال صدر حديثاً في: 605f. *Archiv f. Sozialwiss.*, S. 46) في التنبيه إلى أن الشعب الإنجليزي، حسب ما يستتبط من ملامح شتى عن "طبعه"، لا يميل بأكثر قدر من غيره من الشعوب، بل - وبالأصح بأقل منها - إلى تقبل إيطوس تقشفي وخصال بورجوازية: إنه كان (وما زال) في جوهره مجبولاً بالأساس على حياة اللهو والمرح بغلظة وفظاظة. وقد برز عنفوان التقشف الطهوري في زمن هيمنته، وتلك الدرجة المدهشة، بقدر ما تحقق لأتباعه من تلطيف في هذه السجية.

(89) رأي يتكرر أيضاً باستمرار في نص دويل (Doyle). وما انفك الغرض الديني يؤدي دوراً حاسماً في موقف الطهوريين (لم يكن دائماً العنصر الحاسم الوحيد، بالطبع). وكانت المستوطنة (تحت زعامة ويستورب (Winthrop)) تستجيب لهجرة نبلاء (Gentlemen) إلى ماساتشوستس شريطة أن ينضم هؤلاء إلى الكنيسة. ولأجل نظام الضبط والتأديب الكنسي (Kirchenzucht) حُرّص على أن تبقى =

وهناك حيث تغلغل نفوذ التصوّر الطهوري للحياة فإنه - وفي هذا بالطبع ما هو أهم بكثير من مجرد تحسين ظروف تكوين رؤوس الأموال - عاد بالفائدة على النزوع إلى منهج عيش "بورجوازي"، عقلائي اقتصادياً؛ لقد كان ذلك لهذا الأخير الدعامة الجوهرية الأولى، والوحيدة، بالأخص، ذات الفاعلية الحاسمة بجلاء. إنه واكب انبعاث "إنسان الاقتصاد" الحديث عند نشأته. صحيح أن مثل الحياة الطهورية هذه لا تدع أن تحقّق إذا تعرضت لاختبار جدّي لقدرة الصمود أمام "إغراءات" الثروة، التي كان الطهوريون أنفسهم على أتمّ الدراية بها. فكثيراً ما يعترضنا أتباع أصليون للفكر الطهوري في صفوف الشرائح الآخذة في الصعود⁽⁹⁰⁾، من البورجوازية الصغرى والمزارعين أصحاب الضيعات (Farmer) و"أصحاب الأملاك السعداء"، وحتى من بين الكويكر/ الصاحبين، على استعداد، في كثير الأحيان، للتكر للمثل العليا القديمة⁽⁹¹⁾. وكان هو ذا المصير ذاته الذي ما انفك يدهى سلف التقشف الديني، أي تقشف رهبانية الأديرة في القرون الوسطى: إذا أشعّ التسير الاقتصادي العقلاني بكامل مفعوله في هذا المكان، حيث تستتب حياة مرتبة، فائقة في التنظيم المنهجي، ومتزوّدة في الاستهلاك، فإن الملّك المستحوذ عليه يؤوّل إما إلى الاندماج مباشرة - كما في العهد السّابق للانقسام العقائدي - في النبالة، أو أن النظام الصّارم المعمول به في الأديرة يصبح مهدّداً بالانحيار، مما يقتضي تدخّل "إصلاح" من "الإصلاحات" الدينية العديدة. وما تاريخ النظم التي تسير عليها الطوائف الرّهبانية بأسره، نوعاً ما، سوى

= المستوطنة مغلفة على ذاتها. (لقد تم استيطان نيومبشاير وماين على أيدي تجار انكليكان كبار أنشؤوا مزارع لتربية المواشي. ولم يستتب هنا سوى ترابط اجتماعي ضئيل جداً). منذ 1632 كان هناك تشكّل من نهم أهل إنجلترا الجديدة و"لهفتهم على الربح" بصفة مشطّة (انظر مثلاً: William B. Weeden, *Economic and Social History of New England*, I, p. 125).

(90) وهو ما سبق أن شدّد عليه بيّتي (المصدر نفسه)، وتحدّث كافة المصادر المعاصرة دون استثناء عن أتباع الطوائف الطهورية، من تغطيسين باتيست وكويكر ومينونين، بوصفهم، جزءاً، من أوساط معوزة، وجزءاً من أوساط رأسمالية صغيرة. إلا أنه من هنا، وليس على أيدي كبار الممولين من احتكاريين ومزودي الدولة ومقرضيها ومقاولين استعماريين ومستثمرين... إلخ، نجم ما كان الملّح المميز للرأسمالية في الغرب: التنظيم الاقتصادي الخاص البورجوازي للعمل الصناعي (انظر مثلاً: George Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries* (London: [n. pb.], 1914), S. 196ff. لتأكّد أن أهل العصر ذاتهم كانوا على وعي بهذا التناقض، انظر: Henry Parker, *Discourse Concerning the Puritans* (1641) - وفيه أيضاً تشديد على الخلاف ضد باعثي المشاريع وأتباع البلاط.

(91) انظر حول الشكل الذي برز عليه هذا في سياسة بانسلفانيا في القرن الثامن عشر، وخاصة أثناء حرب التحرير: Isaac Sharpless, *A Quaker experiment in Government Philadelphia* (1902).

صراع متجدد باستمرار مع مشكلة المفعول المعلن للملك. وينطبق نفس الشيء، بمقياس رفيع، على تقشف الطهورية الدنيوي أيضاً. إن الصّحوة القوية التي اندلعت عن مذهب الميثودية، والتي سبقت ازدهار الصناعة الإنجليزية في أواخر القرن الثامن عشر، لحرية بأن تقارن بحركة إصلاح للأديرة الرهبانية كالتّي ألّمعنا إليها. ويجدر بنا هنا أن نسوق مقطعاً لجون ويسلي⁽⁹²⁾ شخصياً، مؤهلاً بأفضل حال لكي يكون شعاراً في مطلع كل ما سبق ذكره. إذ إنه يبرز كيف أن زعماء المذاهب التقشفية أنفسهم كانوا على تمام الوعي بالارتباطات، المتناقضة ظاهرياً، التي ورد شرحها⁽⁹³⁾. يقول ويسلي:

"إنني أخشى أن يكون المضمون الديني قد تقلص بقدر ما نمت الثروة. لذا لا أرى كيف يمكن، حسب طبيعة الأمور، أن يكتب الدوام لإعادة إحياء لتدين صحيح. فالدين لا بد أن يولد حافزاً على النشاط الاقتصادي (Industry) وعلى الاقتصاد في العيش (Frugality) على السواء؛ إلا أنه لا مناص لهذين من أن يولدا الثروة. لكن إذ نمت الثروة نما معها الكبرياء والأهواء وعشق الدنيا على مختلف أشكاله. فكيف يمكن للميثودية، وهي ديانة القلب، ولو أنها مازالت حالياً في نضارة شجرة ليّنة العود، أن تستمرّ على هذه الحال؟ إن الميثوديين يدأبون في كل حذب وصوب على الكد والادّخار، وبهذا تنمو ممتلكاتهم وتزداد. وتبعاً لذلك فإنهم يزدادون كبرياء وأهواء، وشغفاً بالملذات الحسّية والدنيوية، وغطرسة في الحياة. ولئن ظلّ الدّين قائماً شكلياً فإن الروح تضمحل تدريجياً. أفلا من سبيل لوضع حدّ لهذا التداعي المستمرّ للدّين المحض؟ لا ينبغي علينا أن نمنع الناس من أن يدأبوا

(92) يرد المقطع في كتاب ساوثي عن سيرة حياة ويسلي (الفصل 29). وتمكنت من هذا الخبر، وكنت أجهله، بفضل رسالة من الأستاذ أشلاي (1913). وقد استشهد ترولتش مراراً بهذا المقطع (وكنّت وافيته به لهذا الغرض).

(93) ينصح بقراءة هذا المقطع لكل الذين توهوا اليوم أنهم أكثر اطلاعاً على هذه الأمور وفطنة من زعماء الحركة ذاتهم ومعاصريها، الذين كانوا، كما نرى، واعين كل الوعي بما فعلوا - وعلى أي أخطار أقدموا. إنه حقاً لا يستقيم أن يتوخى بعضهم، على غرار أنفار من نقادي، دحض حقائق لا شك فيها، ولم يسبق أن شكك فيها أحد، قمت من جهتي فقط بمزيد فحص عواملها الضمنية، ورفضوها بكل بساطة، لشديد الأسف. لم يرتاب أحد في القرن 17 في شأن هذه الارتباطات (انظر: Thomas Manley, *Usurpy of 6% Examined* (London: Thomas Ratcliffe, 1669), S. 137). وقد عاجلها كأمر بدهي شعراء، علاوة عما ذكرنا من الحديثين، من أمثال هاينريش هاينه وكيتس، ورجال علوم كماكولي وكننغهام وروجرز، وكتاب كيثو أرنولد. انظر، من بين أحدث ما صدر: William James Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913). وقد عبر لي هذا الأخير بالمراسلة عن تأييده الكامل. انظر في شأن المسألة ككل مقالة ليفي المذكورة أعلاه.

على الكد والاقتصاد، بل يجب علينا أن نحث كل المسيحيين على الربح قدر ما استطاعوا وأن يقتصدوا قدر ما استطاعوا، أي، في الحاصل، أن يصبحوا أغنياء". (ثم إنه يردف بالوعظ بأن "الذين يربحون ما استطاعوا ويقتصدون ما استطاعوا" عليهم "أن يجودوا بما استطاعوا"، لكي ينمو رصيدهم من النعمة الإلهية ويوفروا لأنفسهم كنزاً في ملكوت السماء). - وهكذا نرى أنه بحذافيره ذات السياق الذي نحن بصدد معالجته⁽⁹⁴⁾.

وكما صرح ويسلي، فإن تلك الحركات الدينية العارمة التي كمنت أهميتها بالنسبة إلى التطور الاقتصادي في أول المقام في مؤثرات تربيتها التقشفية، لم تبادر في ترويج مفعولها الاقتصادي الكامل بانتظام إلا بعد أن تجاوز الحماس الديني المحض ذروة أوجهه، وأخذ التشنج المصاحب للبحث عن ملكوت السماوات يتقلص تدريجياً لينحلّ في خصال مهنية مجرّدة، وطفق الأصل الديني ييبس ويضمحل شيئاً فشيئاً ليترك مكانه لانشغال دنيوي نفعي الصفة. أي، لكي نعبر بتعبير داودن، حينها تقدم في المخیل الشعبي "روبسن كروزو"، "إنسان الاقتصاد" المنعزل، الذي كان على هامش نشاطه يؤدي عملاً تبشيراً⁽⁹⁵⁾، ليحتلّ مكان شخصية "الحاج" في رواية بونيان، الذي انبرى في توفقه إلى ملكوت السماوات يلهث عبر "سوق الخيلاء الموسمية". وحين أضحى المبدأ الداعي إلى "أن تفعل ما هو الأفضل في العالمين" سائداً مأثوراً، تحتم في نهاية الأمر - مثلما لاحظ داودن أيضاً - أن يُدرج الضمير النقيّ في عداد الأدوات المريحة للحياة "البورجوازية"، وهو ما يترجم عنه بالطف ما يكون المثل الشعبي الألماني، الرامز إلى "الوسادة الوثيرة". إنّ ما ترك ذلك العصر النابض حيوية عقائدياً في القرن السابع عشر لوريثه، النفعي النزعة، يتمثل في ضمير مفرط الارتياح - لا بأس أن نعتبه بالفريسي (Pharisäisch) - فيما يهّم كسب المال، ولئن لم يتحقق ذلك دوماً بأساليب مستباحة. وانقرض آخر ما تبقى من المبدأ

(94) ولعل آين دليل على أن الارتباطات نفسها كانت بدئية في نظر الطهوريين في أوج عصرهم الكلاسيكي هو أن نجد شخصية سيد المال - الحب (Mr. Money-Love)، في رواية بونيان، تحتاج بالقول: "ينبغي أن يكون المرء ديناً لكي يصبح غنياً، مثلاً للرفع من عدد زبائنه"، أما السبب في أن يصبح المرء ديناً، فما ذلك بذى أهمية (انظر ص 114 من طبعة Tauchnitz).

(95) كان ديفو (Defoe) تابعاً متحمساً لمنحى الانشقاقيين (Nonconformist).

القائل بأن "التاجر يكاد لا يلقى رضاء الإله" (96). ونشأ إيطوس مهني "بورجوازي" متميز. وصار بوسع الما قول "البورجوازي"، يحذوه الوعي بالخطوة بالنعمة الإلهية بأتمها وبالتنعم ببركة الإله بصفة بيّنة مرئية، وطالما تصرّف في حدود الاستقامة الشكلية وتلافى في سلوكه الأخلاقي الإثم والمنكر وفي استعماله لثروته الفحشاء، أن يتفرغ لمصالحه الكسبية، ووجب عليه أن يفعل ذلك. كما أن سلطان التقشف الديني جعل رهن تصرّفه شغاليين ذوي روية وضمير، ومهارة فائقة، وكلهم يقين بأن العمل غاية عيش من مشيئة الإله وإرادته (97). كما منحه الضمان المريح أن التوزيع غير المتكافئ لخيرات هذه الدنيا من قضاء العناية الربانية بصفة خاصّة، أراد الإله به وبالفوارق، كما بالاصطفاء في إنالة نعماءه، وأنها غايات خفية لا يعلمها سواه (98). وكان

(96) كان سبينر أيضاً (Spener, *Theol. Bedenken*, a. a. O., S. 426, 432 ff.) يرى أن مهنة التاجر محفوفة بالإغراءات والمكائد، إلا أننا نراه يجيب على مساءلة بالقول: "إنه لما يسرني أن أرى الصديق العزيز، فيما يخص معشر التجار، لا يعرف تأنيب ضمير، وإنما يعتبر ذلك منحي عيش، يتسنى بفضل أن يستفيد الجنس البشري وأن تمارس على أساسه المحبة حسب إرادة الإله". وفي مواطن شتى يعلل هذا تعليلاً تجارياً مركاتلياً بمزيد التدقيق. ولئن عمد سبينر أحياناً نعت بغية الإثراء، على الطريقة اللوثرية، حسب الإصحاح 8، 6 من رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس وبلاستناد إلى حكم يسوع بن سيراخ، كونهما المكيدة الرئيسية، داعياً إلى ضرورة تركها وتبني وجهة نظر "التغذية/الاقتيات" (المصدر المذكور، ج 3، ص 435)، نجده من ناحية أخرى يقلل من شأن هذا الرأي بالإشارة إلى أتباع الطوائف (ص 175) في رخائهم وعيشهم المرضي للإله. والثراء في اعتباره أيضاً لا عيب فيه إذا تآنى عن كد عمل مهني. وهو رأي يقل حساً عن رأي باكستر للأثر اللوثيري فيه.

(97) Baxter a. a. O. II, S. 16 من توظيف أشخاص يتصفون بكونهم: "Heavy, Flegmatik, Sluggish, Fleshly, Slothful" كخدم (Servants) وينصح بتبجيل من تميزوا بكونهم Godly، لا لأنهم ربما لا يكونون "Ungodly" Servants سوى "Eye-servants"، وإنما وبالأخص لأن: "A Truly Godly Servant will do all Your Service in Obedience to God, as if God Himself had bid him do it" - هذا في حين أن آخرين قد يميلون إلى: "To Make no Great Matter of" "Conscience of it" - وبالعكس لا يكون، بالنسبة إلى العامل، اعتناق الديني ظاهرياً علامة التقوى، بل: "The Conscience to do their Duty" - ونلاحظ تسرب مصلحة الإله ومصلحة رب العمل إلى بعضهما بعض بجدية. وكذلك سبينر (المصدر المذكور، ج 3، ص 272) الذي كان من جهة أخرى يدعو إلى تخصيص الوقت الكافي لاستذكار الإله، فرض، كشيء بدهي، أن يقتصر العمال على ما قل من وقت الفراغ (بها في ذلك الأحاد). وأصاب كتاب إنجيلي في نعت المهاجرين البروتستانت بـ "رود العمل الملحن/ المكتسب بالتعليم". انظر البراهين التي قدمها ليفي في: H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, S. 53.

(98) انظر حول المطابقة بين "الاختيار المسبق" لصالح عدد قليل من الناس، المعتبر بمقياس بشري "غير عادل/ مجحف"، وبين توزيع الخيرات، المعتبر بالمثل غير عادل ولكنه كذلك من مشيئة الإله، مثلاً: (Hoombeek a. a. O. vol1, S. 153). ثم إن الفقر، كما رأى باكستر (Baxter a. a. O. I, S. 380) ليس، في كثير الأحيان، سوى مؤشر على كسل أئيم.

كالفين سابقاً في القول المتداول بكثرة أن "الشعب"، أي جموع العمال والحرفيين، لا يواظب على طاعة الإله إلا إذا أُبقي على فقره واعوزازه⁽⁹⁹⁾. وقد ذهب هولنديون (بيتر دي لا كورت (Pieter de la Court) وغيره) إلى "علمنة" القول بما مفاده أن جموع الناس لا يقدمون على شغل إلا إذا أرغمتهم الحاجة. وقد انتهى الأمر بهذه الصيغة لمبدأ محوري (لايتموتيف) في الاقتصاد الرأسمالي أن صَبَّت في مجرى نظرية "إنتاجية" الأجور المنخفضة. في هذه الحالة أيضاً اندست الصيغة النفعية في الفكرة خلصة مع تلاشي أساسها الديني الأصل، تماماً وفق النموذج التطوري الذي طالما شاهدناه يعود ويتكرر. إن أخلاقيات القرون الوسطى لم تكتف بتحمّل التسوّل، بل إنها أعلنت شأنه باندراجة في طائفة رهبانية، طائفة الإخوان المتسوّلين. وحتى المتسوّلين غير الدينيين، بما أنهم يتيحون لأصحاب الملك من فعل الخير بالصدقات، اعتبروا وقيّموا كـ "طبقة". وما انفك هذا الموقف نافذاً في الأخلاقيات الاجتماعية الأنجليكانية إلى زمن حكم آل ستيوارت. ثم طرأ تحوّل جوهري على هذا الصعيد بفضل الشريعة الإنجليزية القاسية المتعلقة بالمعوزين، التي آل إلى التقشف الطهوري أن يسهم في إنجازها. ولئن تيسّر له ذلك فلأن الطوائف البروتستانتية والفرق الطهورية المترمة ما كانت لتعرف تسوّلًا في صلبها قط⁽¹⁰⁰⁾.

ذلك أنه ومن جهة أخرى، بمعاينة الأمر من ناحية العمال، فقد مجّدت فيهم التقوية، حسب منحى زنزندروف مثلاً، العامل المخلص لمهنته الذي لا يرنو إلى كسب بقدر ما هو يهدف إلى عيش يحذو حذو الرّسل المسيحيين، فيكون موهوباً بكاريزما الحوارين⁽¹⁰¹⁾. وكانت أفكار من هذا القبيل شائعة بأكثر تطرّف لدى المعمدانين [الألمان]. وهكذا وبالطبع غدت كامل المنشورات التقشفية لكافة الطوائف تقريباً مفعمة بالرأي أن عملاً مخلصاً أميناً، ولو مقابل أجر بخس، من أداء أولئك الذين لم تسعفهم الحياة، لمّا يستسيغوه

(99) إن الإله - هكذا فكر أيضاً آدامز (Th. Adams, in: *Works of the Pur. Div.*, p. 158) - يترك كثيراً من الناس على فقرهم بالخصوص لعلهم أنهم غير قادرين على مقاومة الإغراءات التي يجلبها الثراء معه. فعادة ما يطرد الثراء الدين عن الإنسان.

(100) انظر عمل ليفي المذكور أعلاه: Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus*, وتتفق كل التحاليل على الشيء نفسه (مثلاً مانلاي في خصوص الهوغنوت).

(101) وشهدت إنجلترا أيضاً مواقف مضاهية، حيث تواجد منحى تقوي دعاء، استناداً إلى *Serious Call* لو (Law) (1728)، إلى الفقر والتبتل والانعزال عن الدنيا.

الربّ ويرتضيه. وفي الواقع لم يأت التقشف البروتستانتي في هذا الصّد بجديد. بيد أنه لم يعمّق هذا الرأي بأقصى ما يكون فحسب، بل إنه ابتدع أيضاً لذلك المعيار ما هو بالنسبة إلى مفعوله، في نهاية الأمر، أهم شيء، أي الحافز السيكولوجي المنجر عن الرّأي أن الشغل كمهنة يمثل أفضل وسيلة، بل وفي كثير الأحيان الوسيلة الوحيدة، للتأكد من الوضعية من حيث النعمة الربانية والخلّاص⁽¹⁰²⁾. كما أنه ومن ناحية أخرى أضفى الشرعية على استغلال هذا الاستعداد المتميّز للعمل اقتصادياً، وذلك بأن أوّل كسب المال من قبل الماّول الاقتصادي على أنه "مهنة"⁽¹⁰³⁾. ويظهر جلياً بأيّ قوّة جرى السّعي الكلّيّ حصراً إلى ملكوت السّماوات، بأداء واجب العمل كمهنة وبالتقشف الصارم الذي كان نظام الضبط والتأديب الكنسي يفرضه بطبيعة الحال على الفئات المعوزة، لا بدّ أن يدعم "إنتاجية" الشغل في المعنى الرأسمالي للكلمة. لقد كان اعتبار الشغل "مهنة" بالنسبة إلى عامل العصر الحديث مميّزاً بقدر ما كان الفهم المطابق للكسب بالنسبة إلى الماّول. ولدينا ما يترجم عن هذا الوضع، الجديد حينذاك، في ما لاحظ ملاحظ إنجليزي متفرس من قبيل السير وليام بيتي، حين عزا قوّة الاقتصاد الهولندي في القرن السّابع عشر إلى كون "المنشقين" الدينيين (Dissenters) (من كالفينيين ومعمدانيين باتيست)، المقيمين هناك بأعداد غفيرة، كانوا أناساً ينظرون "إلى الشغل والتفاني في الارتزاق باعتبار ذلك فرضاً عليهم حيال الإله". وفي مقابل الدّستور الاجتماعي "الأساسي"، في تلك الصيغة الجبائية الاحتكارية التي اتخذها في الأنجليكانية زمن حكم آل ستيوارت، وبالتحديد حسب مفاهيم لاود - قبالة هذا التحالف للدولة والكنيسة

(102) يعد نشاط باكستر في جماعة كدرمنستر، التي كانت في وضع يرثى له عند حلوله بينها، قبل أن تحقق نجاحاً لا نظير له أو يكاد في تاريخ العناية الدينية، مثلاً نموذجياً على ما يحققه التقشف بترية حشود العمال على الإنتاج ذي "القيمة المضافة"، بتعبير ماركسي، وكيف أنه صير استثمار هذا الإنتاج في نظام العمل الرأسمالي (الصناعة في البيوت، صناعة النسيج) ممكناً. وهكذا اتخذت العلاقة السببية بعداً عاماً. - وبالنظر من جانب باكستر فإنه سخر إدماج من كان تحت رعايته في دولاّب الرأسمالية في خدمة مصالحه الأخلاقية الدينية. ومن وجهة نظر تطور الرأسمالية فإن هذه المصالح اندججت في خدمة تطور "العقلية" الرأسمالية.

(103) وثمة شيء آخر: يجوز الارتياب في الحيز الذي كانت تحتله "غبطة" الصانع القروسطي، اعتزازاً "بما صنعت يده"، كعنصر سيكولوجي يدخل في الحساب. وإن بدا ذلك من البديهيّات. ولكن بأيّ حال كان التقشف ينزع عن العمل هذا الحافز الدنيوي - الذي قضت عليه الرأسمالية اليوم قضاءً باتاً - ويوجهه على الآخرة. إن العمل المهني في ذاته من مشية الإله. إن الطابع اللاشخصي للعمل في يومنا هذا، أي، ومن وجهة نظر الفرد، خلوه من مغزى يبعث على شيء من المسرة، لا يزال تغشيه مسحة دينية. لقد احتاجت الرأسمالية في طور نشأتها إلى عمال مستعدين ليكونوا رهن الاستغلال الاقتصادي من أجل الضمير. وها هي اليوم متربعة على عرشها قادرة على إرغام تحفّزهم للعمل دون حاجة لوعد بمكافآت أخروية.

مع "الاحتكاريين"، على أساس بنية تحتية اجتماعية مسيحية، وضعت الطهورية، التي كان ممثلوها من ألد المناوئين لهذا الصنف من الرأسمالية المحظوظة من قبل الدولة، رأسمالية التجار والوسطاء في الإنتاج الحرفي والتجارة والمستعمرين، وضعت الدوافع الشخصية للكسب الشرعي المتعقل، بفعل الكفاءة الذاتية وروح المبادرة، التي كان لها سهم حاسم في إرساء الصناعات الناشئة، دون مساعدة السلطات الحاكمة، بل أحياناً رغماً عنها وبالتصدي لها - بينما لم تلبث القطاعات الاحتكارية، المدعومة بالامتيازات، في إنجلترا، أن اندثرت وانكسفت على آخرها⁽¹⁰⁴⁾. هذا وقد رفض الطهوريون (برين وباركر) أي تحالف مع "رجال البلاط وباعثي المشاريع"، المطبوعين بطابع الرأسمالية الكبرى، معتبرين إياهم فئة مريبة من الناحية الأخلاقية، و متمسكين باعتزازهم بأخلاقيهم التجارية البورجوازية المتفوقة، التي شكلت، حسب رأيهم، السبب الحقيقي للاضطهاد الذي تعرّضوا له من قبل تلك الأوساط. وكان دانيال ديفو [في زمانه المتأخر نسبياً] من بين من رأى إمكانية الانتصار على هذه المناهضة للانشقاق باللجوء إلى مقاطعة الكمبيالات البنكية وسحب الإيداعات المالية. لقد سار هذا التناقض للصنفين من التصرف الرأسمالي إلى مدى بعيد بالاقتران مع المفارقات الدينية. وقد استمرّ خصوم الانشاقين حتى في غضون القرن الثامن عشر يهزؤون من هؤلاء ويلاحقونهم باعتبارهم حملة "ذهنية أصحاب الدكاكين" والمسؤولين على انهيار المثل الإنجليزية العريقة. وهنا يكمن أيضاً الفارق بين الإيطوس الاقتصادي الطهوري ونظيره اليهودي؛ وقد أدرك أهل ذلك العصر (برين) أن الأول وليس الثاني هو الذي كان يمثل الإيطوس الاقتصادي البورجوازي⁽¹⁰⁵⁾.

لقد انبثق عن التقشف المسيحي - وهو ما رمت هذه الشروح إلى البرهنة عليه - عنصر مكوّن تأسيسي من مكونات العقلية الرأسمالية الحديثة، بل للحضارة العصرية عامة، الذي هو منتهج العيش العقلاني القائم على فكرة المهنة. فلنعدّ

(104) انظر في هذا الشأن كتاب ليفي المذكور. لقد انجز موقف الرأي العام المعادي بشدة للمنشآت الاحتكارية، المميز لإنجلترا، تاريخياً عن ترابط بين معارضة نضالية سياسية ضد التاج الملكي - علماً أن البرلمان "الطويل" عمد إلى إقصاء الاحتكاريين عن البرلمان - وبين دواع أخلاقية، ناجمة عن الطهورية، ومصالح اقتصادية لرأس المال البورجوازي، الصغير والمتوسط، مناوئة لكبار أرباب الأموال في القرن 17. وقد طالب إعلان Declaration of the Army، المؤرخ في 2 آب/ أغسطس 1652، وعريضة فرقة Leveller، المؤرخة في 28 كانون الثاني/ يناير 1653، علاوة عن إلغاء أداءات Akzise والأداءات الجمركية والضرائب غير المباشرة، وإدراج ضريبة واحدة على الأملاك العقارية (Estates)، خصوصاً بـ "Free trade"، أي رفع كل العوائق الاحتكارية للكسب والارتزاق الموجهة على الداخل والخارج، بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان.

Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus, S. 51f.

(105) انظر:

الآن قراءة مقالة بنجامين فرانكلين، الواردة في بداية بحثنا هذا، لكي نرى أن العناصر الأساسية المميزة للذهنية التي نعتناها "بالعقلية الرأسمالية" هي ذاتها التي استخلصناها كمضمون التقشف المهني للطهورية⁽¹⁰⁶⁾، فقط بفارق غياب التدعيم الديني، الذي كان قد أفل بعدُ لدى فرانكلين. - صحيح أن الرأي بأن العمل المهني الحديث يحمل طابعاً تقشفيّاً ليس بالأمر الجديد. فحتى [الشاعر الألماني] غوته أراد أن يعلمنا أن الاقتصاد على عمل مختص، بالتغاضي عن النزوع الإنساني إلى سعة المعارف والخبرات وتعددها، كما تجسّد ذلك في شخصية فاوست [المسرحية]، هو في علمنا الحاضر شرط لنشاط قيّم؛ أي أن "الفعل" و"القناعة" هما اليوم يشترطان حتماً بعضهما بعضاً: إنه الغرض التقشفي الجوهري في أسلوب عيش الطبقة البورجوازية - إذا هو شاء أن يكون أسلوباً حياً وليس جموداً - الذي أضمر غوته أن يلقننا إياه وهو في قمة حكمته في الحياة، عبر روايته سنوات ترحال فلهايم مايستر (*Wanderjahre*)، ثم في آخر طور حياته الذي سخره لشخصيته المسرحية فاوست⁽¹⁰⁷⁾. لقد كان هذا الاستنتاج في نظره فراغاً تنازلياً عن مرحلة زمنية مفعمة بروح إنسانية رائعة، لن تتكرر في مجرى تطورنا الحضاري ثانية، مثلها في ذلك مثل فترة الازدهار الراقي الذي شهدته أثينا في العصر القديم. لقد أراد الطهوري أن يكون إنسان مهنة، - وعلمنا أن نكون ذلك. فبينما تمّ إخراج التقشف من مقاصير الرهبان وتحويله على

(106) إن انتساب المكونات التي لم يقع بعد ربطها بجذورها الدينية، وبالتحديد قوله "النزاهة/ الأمانة هي أفضل سياسة" (استدلالات فرانكلين حول الدين) إلى أصل طهوري، لمسألة تندرج في سياق مغاير بعض الشيء. (انظر البحث الموالي). ونقتصر هنا على الملاحظة الآتية لـ ج. أ. رويتر (*Quakerism, Past and Present*, pp. 95-96) التي أشعري بها إدوارد بيرنشتاين: "Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth". كان التشبيه القائل: "نزاهة كرجل من الهوغنوت" رائجاً في القرن السابع عشر رواج مثل شعبي، على غرار اتصاف الهولنديين بالاستقامة، التي أشاد بها السير وليام تامل، والتي اتسم بها الإنجليز - في القرن الموالي، مقارنة بأمم أوروبية أخرى لم تمر على هذه المدرسة الأخلاقية.

(107) نجد تحليلاً موفقاً لهذا في مؤلف: Goethe, Bd. II, Kap. 18, Bielschowsky في سياق تطوير "الكون" العلمي قام أيضاً، على سبيل المثال، فندلباند (*Windelband*) ببلورة فكرة مماثلة في ختام مصنفه "*Blütezeit der deutschen Philosophie*" (الجزء الثاني من: "*Geschichte der neueren Philosophie*").

الحياة المهنية، وشرع التقشف يسيطر على الأخلاقية الدنيوية، غدا يساهم بنصيبه في إرساء ذلك الكون العظيم للنظام الاقتصادي الحديث، المقيّد بمشترطات الإنتاج الميكانيكي الآلي، التقنية والاقتصادية، والذي يفرض اليوم طابعه على أسلوب عيش الأفراد الذين فتحوا أعينهم في صلب هذا المحرك الدافع بأسرهم - وليس فقط المنخرطين في الكسب الاقتصادي مباشرة - بقوة مرغمة جبارة، ولعله سيظل فرضاً إياه إلى أن يحترق آخر قطار من الوقود الطبيعي. "كمعطف رقيق يسهل خلعه في كل لحظة"، هكذا وجب، حسب رأي باكستر، أن تكون الحيرة من أجل خيارات الدنيا الظاهرة ملقاة على أكتاف قديسيه⁽¹⁰⁸⁾. بيد أن القدر جعل المعطف يستحيل هيكلاً واقياً في صلالة الفولاذ. وفي حين أخذ التقشف يعيد بناء العالم وينفذ مفعوله في العالم، كسبت خيارات هذه الدنيا الظاهرة سطوة متنامية، حتمية لا مفر منها في نهاية الأمر، على الإنسان بصورة لم يكن له عهد بها على مرّ التاريخ قط. لقد انفلتت اليوم روح التقشف - من يعلم إن بصفة نهائية لا رجعة فيها؟ - من ذاك الهيكل الواقعي. فالرأسمالية الظاهرة لم تعد، منذ أن رست على أساس ميكانيكي، في حاجة إلى هذا السند. وحتى المزاج المستبشر الذي امتلك وريثه [التقشف] الضحوك، حركة التنوير، فإنه يبدو بصدد الشحوب نهائياً، كما أضحت فكرة "الواجب المهني" تطوف في أرجاء حياتنا كشبح لمضامين عقائدية دينية سالفة العهد. وحيثما تعذر ربط مبدأ "أداء المهنة" بأسمى القيم الحضارية الفكرية ربطاً مباشراً - أو أنه، بصفة معكوسة، لا يقتضي أن يُستوعب شخصياً كفرض اقتصادي لزومي - نلغي الفرد اليوم يعزف في غالب الأحيان عن تناوله بالتأويل. وهناك حيث عرف أوج انتشاره، في الولايات المتحدة الأمريكية، نرى اليوم السعي إلى الكسب، وقد تجرّد من مغزاه الأخلاقي الديني، يقترن بأهواء تنافسية صرفة، تجعله في كثير الأحيان يبدو كأنه من ميدان الرياضة⁽¹⁰⁹⁾. لا أحد يعلم من سيسكن مستقبلاً ذلك الهيكل الواقعي،

(108) انظر: *Saints' Everlasting rest*, cap. XII.

(109) "ألا يقنع العجوز بدخله السنوي بقيمة 75 ألف دولار ويركن للراحة؟ - كلا! إن واجهة المغازة في حاجة إلى مزيد الاتساع مقدار 400 قدم. ولماذا؟ أجاب: *That Beats Everything* - في المساء عندما تنكب امرأته وبناته على المطالعة فإنه يحنّ إلى الفراش؛ وتراه أيام الأحاد لا يفتأ ينظر إلى الساعة كل خمس دقائق، متطلّعاً إلى نهاية النهار - يا لها من حياة ضائعة!" هكذا اقتضب صهر (وهو مهاجر من أصل ألماني) صاحب أهم متجر للوازم الخياطة بإحدى المدن على ضفاف أوهايو، حكمه على هذا =

وإذا سيقوم في نهاية هذا التطور الجبار أنبياء جدد، أو سيحدث إحياء جديد جبار لأفكار ومثل عريقة؛ وإلا - في حالة انتفاء الافتراضين - هل سيكون المآل تحجراً ميكانيكي الصفة يشوبه نوع من الخلاء المتشنج. عندئذ قد يصحّ على "آخر أناس" هذا التطور الحضاري أن يقال عنهم: "إنهم أصحاب اختصاص دون فكر، أهل متعة دون قلب: إن هذا اللاشيء يتوهم أنه ارتقى درجة في التدرج نحو الإنسانية لم تُبلغ فيها سبق".

بيد أننا نكون بهذا وقعنا في حقل الأحكام القيميّة والعقائدية، التي لا ينبغي أن تشغل كاهل هذه الدراسة، وقد أردناها تاريخية بحثة. فحسبُ المهمة تبيان أهمية العقلانية التقشفية، كما عالجناها باقتضاب في النبذة أعلاه، بالنسبة إلى مضمون الأخلاقيات السياسية الاجتماعية أيضاً، أي بالنسبة إلى نوعية التنظيم والوظائف للجماعات الاجتماعية، من الـ "كونفانتيكل" (حلقة العبادة الطائفية خارج الكنيسة الرسمية) إلى الدولة. ومن هنا تعيّن [كمشروع للمواصلة] تناول علاقتها بالعقلانية "الأنسية" / الهومنسيتية⁽¹¹⁰⁾ بالتحليل، بمعية مُثلها في الحياة ومُؤثراتها الحضارية، ثم بتطوّر المنحى التجريبي في الفلسفة والعلوم، وبالنموّ التقني وبالمنتجات الثقافية الفكرية. كما ينبغي القيام، من باب البحث التاريخي، بتتبع صيرورتها التاريخية، انطلاقاً من بوادر تقشف دنيوي في العصر الوسيط، وانصهارها في محض النفعية وعبر مختلف مناطق انتشار التدبّين التقشفي. على هذا الأساس فقط يصبح من الراجح أن يتبلور مقدار الأهمية الحضارية للبروتستانتية التقشفية، قياساً بعناصر ملموسة أخرى للحضارة الحديثة. إننا لم نقم هنا سوى بمحاولة إسناد واقع مفعولها ونوعيتها، بالتركيز على نقطة واحدة، ولئن هي من الأهمية بمكان، إلى دوافعه. ومن هنا ينبغي كذلك أن تتجلى الكيفية التي حصل بها تأثير التقشف البروتستانتية، بدوره، بالظروف الحضارية الاجتماعية في مجملها، ولاسيما منها الاقتصادية، في صيرورته وفيما يطبعه

= الأخير. ولا شك أن العجز كان يستغرب الحكم ويستعجه معتبراً إياه دليلاً على تراخ ألماني وفتور.

(110) لقد كانت هذه الملاحظة (التي أبقيناها على حالها دون تغيير) تكفي لجعل برينتانو يرى أنني لم أشك قط في معناها المستقل. وقد شدد أخيراً بورنسكي (Borinski) بدوره على أن تيار الأنسية (Humanismus) لم يكن محض عقلانية (Rationalismus) (وذلك في: *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften* (1919)).

ويميزه بصفة خاصة⁽¹¹¹⁾. فبالرغم من أنه لا يتيسر للإنسان العصري عامة، ومهما تطلع إلى ذلك، تصوّر المكانة التي احتلتها مضامين وعية دينية في منتهج العيش وفي الثقافة وفي الطبع القومي للشعوب حق التصوّر - فإنه من غير الجائز بالطبع أن يكون القصدُ استبدالَ تأويل محدود في الحضارة وفي التاريخ "مادي" النزعة، بآخر روحاني سببي لا يقل محدودية. إن كليهما ممكن على السواء⁽¹¹²⁾، لكن بكليهما، إن لم يراد بهما الاكتفاء بمدخل تمهيدي بل استيفاء البحث على آخره، لا تحجى الحقيقة التاريخية فائدة تذكر⁽¹¹³⁾.

(111) لم تتمحور محاضرة فون بيلو (Von Below) الأكاديمية (*Die Ursachen der Reformation* (Freiburg 1916)) حول المسألة القائمة هنا بل حول حركة الإصلاح الدينية عامة، وبصفة خاصة منها حركة لوتر. أما فيما يتصل بالموضوع المطروح هنا، ولا سيما المجادلات التي أثارها هذا البحث، فتجدد الإحالة على مؤلف هارملنك: *Heinrich Hermelink, Reformation und Gegenreformation*، مع الملاحظ أنه يتطرق بالدرجة الأولى مسائل أخرى.

(112) إذ إن هذا البحث الموجز لم يأخذ بعين الاعتبار سوى تلك العلاقات حيث تأثير مضامين الوعي الدينية على الحياة الثقافية - الدينية "المادية" لا ريب فيه. لقد كان من الهين المرور أيضاً إلى "إنشاء" شكلي، يستخلص من العقلانية البروتستانتية، منطقياً، كافة الملامح المميزة في الثقافة / الحضارة الحديثة. لكن يفضل ترك مثل هذا التمثيل لذلك النمط من الهواة الذين يؤمنون "بوحدة" "النفسي الاجتماعية" وإمكانية اقتباسها في صيغة واحدة. وليس لنا أن نضيف سوى أن الفترة من التطور الرأسمالي، السابقة لتلك التي تناولناها بالفحص، كانت اصطفت في كل مكان بمؤثرات مسيحية، سواء معيقة أم دافعة مدعمة. وسنرى في فصل آخر بأي شكل حدث هذا. ونظراً لكثافة المسائل القائمة فإنه ليس من الثابت هل سيكون بالإمكان تطرق المسألة الواحدة أو الأخرى منها، التي بقيت هنا عالقة، في حيز هذه الدورية [!]. لا سيما أنني لست بالضرورة من هواة تأليف المجلدات السمكية، التي قد تبلغ حجم ما هنا في الحال الراهن، والمستندة إلى مراجع في اختصاصات غير اختصاصاتي (لاهوت وتاريخ). (اترك هذه الملاحظات على حالها دون تحوير). - انظر في شأن التوتر بين مطعم الحياة المثالي والواقع في العصر "ما قبل الرأسمالي": *Jakob Strieder, Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen* (1914) (يتعارض أيضاً مع مؤلف كيلير المذكور أعلاه الذي اعتمده سومبارت).

(113) في رأيي إن هذا القول وما سبقه من ملاحظات وتعليق هامشية كانت حرية لوحدها بتلافي كل سوء فهم حول ما رامت هذه الدراسة استهدافه ولا أرى داعياً لأية إضافة. لقد كنت في المنطلق انوي المواصل في إطار البرنامج المحدد أعلاه، وعوضاً عن ذلك ولأسباب، منها ما هو من باب الصدف، كصدور كتاب إرنست ترولتش (*E. Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen*) (الذي عالج بعض ما اعتزم شرحه بصفة ما كنت أقدر عليها بوصفي غير مختص في اللاهوت)، ومنها كذلك تخليص هذه العروض من انغزالها وإدراجها في شمولية التطور الثقافي / الحضاري - هذه الأسباب اعتزمت آنذاك المبادرة بصوغ نتائج بحوث مقارنة حول ارتباطات في التاريخ الكوني بين الدين والمجتمع. وما نحن نسوقها فيما يلي. وقد أسبقناها فقط بمقال ظرفي وجيز لشرح مفهوم "الطائفة" كما سنستعمله آتياً، وكذلك لتبيان أهمية التصوّر الطهوري للكنيسة بالنسبة إلى العقلية الرأسمالية في العصر الحديث.

القسم الثالث

الطوائف البروتستانتية

وعقلية الرأسمالية⁽¹⁾

(1) مقال في صيغة جديدة موسعة لآخر صدر أولاً في عدد من عيد فصح سنة 1906 من صحيفة فرانكفورتر تسايتونغ، ثم، وبيع التوسع، في: 577ff., 558ff. S. 1906 "Christliche Welt". وذلك بعنوان كنائس وطوائف (Kirchen und Sekten) - وقد اعتمدته في كثير الحالات كتكملة للمقال السابق. ومما حفزني على إعادة الصياغة والتوسيع أن مفهوم "الطائفة" كما شكلته (كنقيض لمفهوم "الكنيسة") تبناه ترولتش، وهو ما أسرني، وتعمق فيه في كتابه: E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen* فصار بالإمكان الاستغناء هنا عن هذه الشروح الاصطلاحية. وهكذا فإن هذا العرض لا يحتوي إلا على أؤكد المعلومات كتكملة لسابقه.

لقد التزمت الولايات المتحدة منذ أمد بعيد بمبدأ "الفصل بين الدولة والكنيسة" وذلك بصرامة انعدم من جرائها توافر إحصائيات رسمية تتعلق بكيان الطوائف الدينية، بسبب احتمال الوقوع في إجراء لا شرعي إذا عُمد ولو إلى مجرد استقصاء المواطن عن انتمائه الطائفي. ولا نريد هنا الوقوف على الأهمية العملية لهذا المبدأ بالنسبة إلى وضعية الجماعات الكنسية حيال الدولة⁽¹⁾، بل ما يسترعي انتباهنا في المقام الأول هو أنه قبل حوالي الستين ونصف، رغم تجاهل الدولة الكلي للطوائف الدينية ورغم افتقار كافة أشكال المكافآت، الناجعة بأرفع ما يكون، التي كانت معظم الدول الأوروبية تضعها في سبيل الانتفاء إلى كنائس معينة تتمتع بالامتياز، قُدِّر (آنذاك) عدد "غير المنتمين إلى عقيدة دينية" بالولايات المتحدة، رغم تدفق المهاجرين إليها بأعداد هائلة، بما لا يفوت نحو 6 بالمئة⁽²⁾. هذا مع العلم أن الانتفاء إلى جماعة كنسية كان يعني هناك تحمّل أعباء تفوق بكثير ما هي الحال أيما كان لدينا، ولاسيما بالنسبة إلى الفئات المعوزة. وتوافر تقارير منشورة حول ميزانيات الدليل على ذلك، كما أنني تعرفت شخصياً، مثلاً، إلى جماعة متكونة بالتمام تقريباً من عمال غير مختصين من أصل ألماني، يعملون في قطاع الخطب، يقيمون بمدينة على ضفاف بحيرة إيري، يسدّد العامل الواحد منهم، من معدّل دخل سنوي بألف دولار، نحو 80 دولاراً كمجمل أداء لأغراض كنسية - في حين أن كلنا يعرف أن جزءاً ضئيلاً من هذا الفرض المالي قد يكفي لحمل الجموع الغفيرة لدينا على سحب العضوية من الكنيسة.

(1) عادة ما لا يعدو هذا القول في هذا الصدد - لأسباب تعود على أهمية الكاثوليك كناخبين - أن يكون مجرد حبر على ورق (يكون الحديث عن دعم مالي لفائدة مدارس تابعة لعقائد دينية).

(2) كل التفاصيل لا أهمية لها هنا. وتجدر الإشارة على أسفار تاريخ الكنائس الأميركية (American Church History Series) (ولو أنها تختلف من حيث القيمة).

وبصرف النظر عن هذا ما كان يخفى على أحد من زار الولايات المتحدة قبل 15 أو عشرين سنة، أي قبل أن تستهل العملية الراهنة الأخيرة لأوربتها، غلبة ظاهرة الحياة الكنسية الكثيفة في سائر البقاع التي لم يجتحتها المهاجرون الأوروبيون مباشرة بصفة كلية⁽³⁾. لقد كانت الظاهرة سابقاً، مثلما يستتج من أي نص من نصوص الرحلات القديمة، أكثر شأناً وبداهة مما آلت إليه الحال خلال العقود الأخيرة. ويتوقف ما يعيننا هنا بالأخص على جانب واحد من هذا الأمر. فقبل ما لا يزيد على جيل واحد، وحتى في مدينة بروكلين، شقيقة مدينة نيويورك، لكن، وإلى زمن قريب، أكثر منها محافظة على تقاليد عتيقة، وبدرجة أعلى في أماكن أخرى لم تتأثر كثيراً بتأثير المهاجرين، درج الناس على أن يبادروا من حلّ جديداً من أصحاب الأعمال، كلما سعى أحدهم إلى ربط علاقات اجتماعية، بحذر وعفوية ظاهرياً، لكن في الواقع عن سابق إضمار، بالسؤال: "إلى أي كنيسة تنتمون؟" - مثلما كان الأوروبي القاري، إلى مضي ربع قرن، يكاد لا يملص أيام الأحاد، حول مائدة طعام جماعية بفندق اسكتلندي، من السؤال من قبل إحدى السيدات: "في أي قداس ستشارك اليوم؟"⁽⁴⁾. ولئن أمعن المرء النظر لتيقن دون عناء من أنه في حين كانت الإدارة الأميركية الرسمية تحجم قطعاً عن طرح السؤال حول الانتماء العقائدي، فإنه، على مستوى الاتصالات الاجتماعية الخاصة وكذلك الاقتصادية، المركزة على الاستمرارية وعلى منح الثقة بالانتماء، كان يطرح - يجوز القول: - دائماً لماذا؟ - من شأن ما يلي من الملاحظات الشخصية البسيطة (1904) أن تمهد لاستقصاء السبب.

لقد قام كاتب هذه الأسطر برحلة طويلة عبر (ما كان يعرف آنذاك ب) منطقة الهنود الحمر؛ وكان بجواره في القطار نائب متجول في تجارة شواهد القبور، ردّ عليه، عندما ذكر [فير] (بصفة عرضية) ظاهرة الانتماء الكنسي، وكانت لا تزال متفشية بصورة ملحوظة: "يا سيدي، إذا تعلق الأمر بي شخصياً فمن حق كل شخص أن

(3) إنه لمن المعروف والمتداول إلى حد الملل أن كل جلسة لا للمحكمة العليا للولايات المتحدة فحسب، بل كذلك لكل مؤتمر حزبي تستهل بالصلاة.

(4) أو، إذا صادف أن كان أكبر الضيوف سناً واتخذ مقعداً في رأس الطاولة، أن يسأل الخادم وهو يغرف له الحساء في الصحن: "Sir, the prayer, please" - وعلى السؤال المطروح في النص لم أجد لي جواباً، ذات يوم أحد جميل في Portree (Skye)، سوى أن لاحظ أنني أنتمي لكنيسة مقاطعة بادن وأني لم أجد معبداً لهذه الكنيسة في Portree وهو ما تلقته السيدات بالجد والاستحسان "Oh, he does't attend any service except of his own denomination".

يعتقد أو لا يعتقد فيما يشاء؛ لكن: إذا رأيتُ مزارعاً أو تاجراً لا ينتمي لأية كنيسة على الإطلاق فإنه لا يساوي في تقديري نصف دولار: - فأي شيء يحته على أن يدفع لي ما استحق منه إذا لم يكن يؤمن بأي شيء؟". صحيح أنه حافز يتسم بشيء من الضبابية. لكن قد يزداد الأمر وضوحاً من خلال رواية طبيب من أصل ألماني، مختص بأمراض الأنف والحنجرة، استقر في مدينة كبرى بولاية أوهايو، روى عن زيارة مريضه الأول قائلاً إن هذا بعد أن اضطجع على الكنبه لتمكين الطبيب من فحص أنفه، لم يلبث أن اعتدل ليقول بوقار وتنصيص: "يا سيدي، إنني من أعضاء الكنيسة التغطيسية (الباتيست) الواقعة بشارع كذا...". وفي حيرته من هذا الأمر وما العلاقة بأوجاع الأنف استفسر الطبيب زميلاً له أميركياً فكان الجواب جديراً بالابتسام ومعناه [على لسان المريض]: "لا تخشى شيئاً، يا سيدي، فيما يتعلق بالأجر." - ولماذا ينطبق هذا المعنى بالذات؟ لربما يتضح ذلك أكثر من خلال حدث ثالث.

ذات أمسية يوم أحد جميل في أوائل شهر تشرين الأول/ أكتوبر واكبت صحبة بعض الأقرباء - أصحاب مزارع بغابة على بضعة أميال من مدينة م. بولاية كارولينا الشمالية - ، على ضفة بركة ماء يخترقها جدول ينحدر من جبال الحافة الزرقاء (Blue Ridge)، المظلة في البعد، حفل تعميد على طريقة المذهب التغطيسي (الباتيست). كان الطقس بارداً وقد نزل الصقيع شيئاً ما خلال الليل. واحتشدت على سفح الهضبة عائلات المزارعين بأعداد غفيرة، توافدت على متن العربات الخفيفة ذات العجلتين من الأماكن المجاورة وحتى من بعيد. ووقف داخل البركة القسيس بردائه الأسود، يغمره الماء إلى الحزام. وولج البركة - عقب تحضيرات شتى - حوالي عشرة أشخاص من الجنسين، الواحد تلو الآخر، بلباس عادي، وتم تكريسهم في عقيدتهم ثم غطسوا بأكملهم في الماء، النساء منهم بمساعدة القسيس، ثم ظهروا ثانية وغادروا البركة وهم ينخرون ويرتعشون في ثيابهم المبللة؛ وتقبلوا "التهاني" من الناس حولهم ودثروا على عجل بأغطية سميكة وتم نقلهم في الحين إلى بيوتهم⁽⁵⁾. وكان بجانب أحد الأقرباء يتابع الحدث، على عادة الألمان، دون حماس ديني ولا يلبث أن ييصق مشمئزاً⁽⁶⁾، إلى أن شد انتباهه تغطيس أحد الشبان فقال [بالإنجليزية]: "انظر إليه - لقد أنبأك بما

(5) "العقيدة" تقي بآتم المناعة من الزكام، هكذا صرح أحد الأقرباء.

(6) وقال متوجهاً إلى أحد من تم تعميدهم: "Halloh, Bill, was'n't the water pretty cool?" فاجيب بمنتهى الجدية: "Jeff, I thought of some pretty hot place and so I did'n't care for the cool water".

سيحدث ! -" وعلى سؤالي (بعد نهاية الحفل): لماذا توقعت ذلك مسبقاً، كما تقول؟
أجاب: "لأنه يعتزم فتح مصرف بنكي بمدينة م." - وهل يوجد بالناحية ما يكفي
من التغطيسيين الباتيست ليضمن لمشروعه النجاح؟ - "كلا، أبداً، إلا أنه بتعميده هذا
يجلب إليه الزبائن بالمنطقة أجمعين، ما يخول له أن يحبط كل منافسة." وعلى أسئلتي
عن الداعي وبأية وسيلة، كان الردّ أن القبول ضمن الجماعة التغطيسية (الباتيست)
بالمكان، المتشبهة بصرامة بالعرف الديني، لا يتم إلا بعد "اختبار" في منتهى الدقة
وأبحاث ضاربة في التحري، تغوص إلى باكر عهد الطفولة، حول سيرة العيش (هل
من سلوك منحرف؟ مزاوله حانات؟ رقص؟ مسرح؟ لعب الورق؟ تماطل في تسديد
الالتزامات؟ غير ذلك من مظاهر الطيش؟) وعلى هذا الأساس يكون القبول كضمان
قطعي على التحلي بصفات "الجنّسلمان" الأخلاقية، ولاسيما على مستوى المعاملات
الاقتصادية، بحيث يجوز تأمين المعني على ودائع الناحية بأسرها ومنحه الثقة وما
يريد من القروض دون منافسة. إنه حينئذ رجل "مكتمل النجاح". وقد بينت
مشاهدات ومعينات أخرى أن ظواهر من نفس القبيل تطراً وتكرر مماثلة في
شتى المناطق والجهات. ويفوق من بينها، على مستوى المعاملات الاقتصادية، تلك
التي تعود بالنظر إلى الطوائف (أو الحلقات الكنسية ذات التنظيم الطائفي) الميثودية
أو التغطيسية أو غيرها. وإذا انتقل أحدهم من أعضاء الطائفة إلى مكان مغاير، أو
كان تاجراً متجولاً، فإنه يحمل معه وثيقة تشهد على انتماه لجماعته وتحوّل له لا ربط
الصّلة بإخوان من ذات الطائفة فحسب، بل كذلك الخطوة بالثقة والجدارة بالاثمان
لدى كل الناس. وإذا هو وقع (دون ذنب) في ضيق اقتصادي فإن الطائفة تتكفل
بتسوية أوضاعه وتأمين الدائنين على مستحقّاتهم ومساعدته بكل الأشكال، في كثير
الأحيان حسب المبدأ الإنجيلي القائل: إن أقرضتم فلا تنتظروا مكافأة (Mutuum)
(date nihil inde sperantes [إنجيل لوقا، 6، 34، 35]). بيد أن اطمئنان الدائنين
من أن الطائفة، حفاظاً على سمعتها، ستحول دون وقوعهم في ضرر، لم يكن بالنسبة
إليه العنصر الحاسم لتعزيز حظوظه، بل الأهم هو أن القبول في طائفة تتمتع ببعض
السّمة لا يتسنى إلا لمن أظهرته "سيرة عيشه" أهلاً لذلك أخلاقياً دون أي لبس.
وبالتالي فإن العضوية في الطائفة - بعكس العضوية في "كنيسة" يتّمتى إليها بحكم
الولادة وتنشر نعمتها على الأبرار وغير الأبرار على السواء - تعني اختباراً تأهيل
بالنسبة إلى شخصية الفرد على المستوى الأخلاقي ولاسيما أخلاقيات المعاملات
الاقتصادية. ف"الكنيسة" هي بمنزلة مؤسسة إدارية تعتني بشؤون النعمة الإلهية
وتتصرّف في أمتعة الخلاص الدينية، كما تفعل أي مؤسسة استئمان أوقاف، ويكون

الانتماء إليها (نظرياً) لزوماً وبالتالي غير مدلّ على صفات المتممي إليها. أما "الطائفة" فهي على نقيض ذلك رابطة تطوعية إرادوية (Voluntaristisch)، تجمع فقط (نظرياً) أشخاصاً أكفياً مؤهلين على الصّعيد الأخلاقي الديني، ويتم الانخراط فيها عن طوعية وبمحض الإرادة إذا تسنى للمرء القبول على أساس اختبار ديني⁽⁷⁾. وكان الرّفص من الطائفة بسبب تجاوزات أخلاقية يعني اقتصادياً فقدان الجدارة بالاثّمان وتقهرراً اجتماعياً. ولم تثبت ملاحظات شتى على مدى الأشهر الموالية ظاهرة الحياة الكنسية الكثيفة فحسب، التي بدت في تراجع حثيث ولكنها لم تزال (آنذاك) تكتسي بذاتها شأنًا بالغاً⁽⁸⁾، بل كذلك هذا العنصر الهام بصفة خاصة. وقد كان لا يُكرّث كثيراً بالسؤال عن المعتقد الديني المتممي إليه⁽⁹⁾. فسيان إن كان المرء من أتباع الماسونيين⁽¹⁰⁾ أو الكريستيان سيانس أو الأدفنتيست أو الكويكر أو غيرهم.

(7) ومن الثابت، بطبيعة الحال، أن التنافس بين الطوائف "لقنص الأرواح" - بما فيه بفضل الإغراءات المادية - يخدم هذا الانتقاء بقدر بالغ في كثير الأحيان، ولاسيما في أميركا. وعادة ما ترم اتفاقيات بين الفرق المتنافسة لتحديد هذا "القنص للأرواح" (مثلاً لمنع زواج ذي جاذبية قوية لمطلق لم يكن له مسوغ كافٍ - حسب مبادئ دينية-. ويقال إن بعض الجماعات التغطيسية تصرفت على هذا الصّعيد أحياناً تصرفاً جد سخّي، بينما أشيد بصرامة كنيسة "ميسوري" الكاثوليكية واللوثرية، لكنها صرامة أدت (على ما زعم) إلى التقليل من عدد أتباع كليهما).

(8) سمعت في كثير الأحيان أثناء إقامتي بمدن كبرى أن المضارب في أراضي البناء يبادر بتشييد "مبنى لكنيسة" (بأقصى ما يكون من البساطة) ثم يدعم أحد طلاب المعاهد اللاهوتية بمبلغ بين 500 و600 دولار ووعدته بمنصب مرموق كواعظ إن هو توصل إلى لف جماعة حوله وأقنعها واعظاً بإسناد أرض البناء للمضارب. وأطلعت مبان على شكل كنائس في حالة خراب تشهد على خيبات. ولكن عادة ما تكفل المساعي بالنجاح. وبالنسبة للمستوطن الجديد يتعين بالضرورة أن يكون له محيط ملائم من حيث المرافق، كمدرسة يوم الأحد، مثلاً، وبالأخص جوار جدير بالثقة "أخلاقياً".

(9) بالرغم مما يدور بينها من منافسة حادة فإن العلاقات بين الطوائف طيبة على العموم - وهو ما يتجلى أيضاً عن العروض المادية والفكرية في أمسيات الجماعة وسط كنائس فخمة والحفلات الموسيقية (بلغت، حسبما قيل، مكافأة مغني أوبرا، مقابل عرض واحد كل يوم أحد في كنيسة ترينتي تشرش ببوسطن، 8000 دولار). وقد ذكر حفل التغطيس لجماعة الباتيست، الذي واكبته شخصياً، خلال قداس في كنيسة اليهودين بوصفه مشهداً ذا عبرة لكل أحد. وفي معظم الأحيان تأبى الجماعات العقائدية بصفة قاطعة الإنصات "لتعاليم اختلافية" وما يركز على الدغمائية عامة. وكل ما يطالب به هي الأخلاقيات، لا غير. والمقصود بها، في الخطب الوعظية الموجهة للطبقة الوسطى، التي حضرتها، الأخلاق البورجوازية النموذجية، الحميدة الصالحة، من الصنف الساذج البسيط بأقصى ما يكون، لكن بأداء مفعم بقناعة روحية ويتقد حماساً وعاطفة.

(10) قال لي "مساعد" في اللغات السامية بجامعة في شرق [أميركا؟] إنه غير نادم على عدم حصوله على "كرسي الأستاذية"، لأن ذلك كان يرغمه على العودة إلى "حياة الأعمال التجارية". وعلى سؤالي عما كان يجديه ذلك نفعاً، ردّ قائلاً: لو أنه كان نائباً تجارياً متجولاً أو بائعاً وقدم نفسه كأستاذ لتفوق على كل منافسة وصارت قيمته تقدر بالذهب.

فيكفي أن يتوافر الشرط القاطع: القبول على أساس تصويت/ اقتراع سري (Bal-lot)، يسبقه امتحان واختبار أخلاقي وفقاً لتلك الخصال التي بجلها التقشف الديني للبروتستانتية، أي التقليد البوريتاني/ الطهوري؛ حيثُ كان المفعول ذاته يبرز للعيان. وبمزيد التدقيق استبان التنامي المتواصل لذلك المسار المتميز "للعلمنة" الذي تنساق في تياره في العصر الحديث، في كل مكان، تلك الظواهر الناجمة عن تصوّرات دينية. ولم يعد هذا المفعول ناتجاً عن كثرة في عدد الرابطة الدينية، أي الطوائف، ناهيك من قسط هذه ما انفك يتقلص. وقد تبين ببعض التحري (قبل ما لا يزيد على 15 سنة) أن هناك في الطبقة الوسطى الأميركية (ما زال الحديث عن الوضع خارج المدن الكبرى العصرية ومراكز استقطاب المهاجرين) عدداً كبيراً بصفة ملحوظة من الرجال كانوا يحملون في عروة بدلتهم شارة صغيرة (في ألوان شتى) توحى بالأولى بالأزرار الوردية للفيف الشرفي. وعن السؤال ما عسى أن يكون سرّ ذلك أجيب باستمرار بذكر رابطة ذات تسمية عجبية غريبة أحياناً. وفيما يتعلق بغاية الرابطة المعنية ومغزاها اتضح أنها دائماً تقريباً تتولى وظيفة صندوق تأمين على الوفاة، إلى جانب تسديد مجموعة من الخدمات الأخرى، بالإضافة، في كثير الأحيان، ولاسيما في المناطق التي تفادت أكثر من غيرها مفعول التغيرات العصرية، إلى تمكين المنخرط فيها من حقّ الحصول على المساعدة الأخوية والنجدة من قبل أي كان من إخوانه في الرابطة من ذوي اليسر، في حالة وقوعه في ورطة مالية دون أن يكون له في ذلك ذنب. وكان ذلك يجري، حسب عديد الحالات التي اطلعت عليها، وفقاً للمبدأ سالف الذكر: "إن أقرضتم فلا تنتظروا مكافأة"، وإلا فمقابل فائض زهيد للغاية. وهو حق كان يستجيب له الإخوان في الرابطة عن طوعية على ما يبدو. ثم إن العضوية - وهذا أهم شيء - كانت تبني على تصويت/ اقتراع يجري بعد سابق أبحاث وتحريات، وتثبت في الاختبار الأخلاقي. وبالتالي فإن الزر الوردي في العروة يعني: "أنا، وفق أبحاث واختبار، وبناء على عضويتي، رجل شريف (جتلمان) معترف به ومضمون فيه" - ضمان يتعلق خصوصاً، وبالرجوع إلى المعنى المرتبط بالمعاملات الاقتصادية، بالمصداقية والجدارة بالاثمان. وهنا أيضاً أمكن التأكد من أن الحظوظ على مستوى المعاملات الاقتصادية كانت عادة ما ترتفع بصفة حاسمة بفضل هذا التبرير والتسويغ.

إن هذه الظواهر - الدينية منها على الأقل - التي تبدو بصدد التلاشي السريع

نوعاً ما⁽¹¹⁾، كانت منحصرة بصفة جوهرية في الطبقة البورجوازية الوسطى. وكانت تشكل بالأخص الوسيلة النموذجية للارتقاء في الفئة البورجوازية الوسطى للمقاولين، وكذلك لرواج على الإيطوس البورجوازي الرأسمالي للمعاملات الاقتصادية والحفاظ عليه في الأوساط العريضة لهذه الطبقة البورجوازية الوسطى (باحتمساب المزارعين أصحاب الضيعات أيضاً). صحيح، كما هو معروف، أن عدداً لا يستهان به (بل الأغلبية من الجيل السابق) من أرباب الصناعة وباعثي المشاريع الأميركان من أصحاب الملايين المكذسة وأصحاب الشركات الاحتكارية العظمى، كانوا ينتمون انتهاءً صورياً إلى طوائف دينية، لاسيما التغطيسية (الباتيست) منها. إلا أن ذلك كان في كثير الأحيان، وبطبيعة الحال، يقع لمجرد أسباب عرفية، كما هي الحال عندنا، وفقط للتبرير الشخصي الاجتماعي، وليس لغرض اقتصادي. ذلك أن هؤلاء الرجال المنيفين، من طراز "الإنسان الأعلى" في المجال الاقتصادي (Ökonomische Uebermenschen) – مثلما كان الحال في عهد الطهوريين – ما كانوا بالطبع في حاجة لعكاز من هذا القبيل يتكئون عليه، كما كان "تدينهم" الشخصي في الغالب مرتباً في نزاهته بطبيعة الحال. وكانت الطبقة الوسطى، ولاسيما الشرائح الصاعدة في صلبها وعنها، على غرار ما كان عليه الحال في القرنين السابع والثامن عشر، تمثل الركيزة لذلك التوجه الديني المتميز الذي لا ينبغي اعتباره لديهم فقط انتهازي الزرعة⁽¹²⁾. بيد أنه لا ينبغي أيضاً البتة عدم مراعاة أنه بدون الشيوع الكوني لهذه الصفات والمبادئ لطريقة عيش منهجية دعمتها هذه الجماعات الدينية، ما كان للرأسمالية إلى اليوم وحتى في أميركا أن تكون ما هي عليه حالياً. ولا يوجد عصر من عصور التاريخ، ليس بالكامل إقطاعياً أو أرستقراطياً، لمنطقة اقتصادية في الدنيا لم يعرف شخصيات رأسمالية من صنف بيرمونت مورغان وروكفيللر وجاي غولد وما إلى ذلك، وكل ما تغير يتمثل (بالطبع) في وسائل الكسب التقنية المستخدمة فحسب. لقد كانوا هم بالذات ومازالوا يحتلون مكانة "فوق كل اعتبار"

(11) لقد كانت هذه الأمور تقابل من بعض الأميركيين المثقفين بازدراء متفعل باعتبارها "سخافات" أو تقاليد بالية، إن هي لم تصد بنكران وجودها حقاً. وبالفعل – وكما أكد لي وليام جيمس – فالكثير يجهلها. إلا أن هذه الرواسب مازالت فعلاً حية مؤثرة بصفة غريبة شادة في شتى الميادين.

(12) من الصعب الاعتقاد أن "النفاق" والانتهازية العرفية كانا على هذا الصعيد أكثر تطوراً مما هو الحال لدينا – حيث من المحال أيضاً أن نجد ضابطاً أو موظفاً "دون انتهاء عقيدي"، وحيث رُفضت لعمدة ("آري") برلين الترسيم في منصبه لأنه لم يسمح بتعميد طفل. وكل ما يختلف هو الاتجاه الذي كان يحرك فيه هذا "النفاق" العرفي: ترقية الموظفين عندنا، فرص المعاملات الاقتصادية هناك.

[حرفياً بمعنى: "تخرج عن مقاييس الخير والشر"، حسب عبارة نيتشه] - لكن، وبصرف النظر عن قيمة دورهم في التطور الاقتصادي، لم يكونوا أبداً من يعود عليه التأثير القاطع فيما يتعلق بالعقلية الاقتصادية السائدة في عصر ومنطقة ما. لم يكن هؤلاء، قبل شيء، من بعث "العقلية" البورجوازية الغربية المميّزة ولم يصبحوا لها الركيزة الحاملة لها.

لا نعتزم هنا الخوض في مسألة الأهمية السياسية والاجتماعية في أميركا لما ذكرنا وغيرها من هذه الرابطات والنوادي العديدة، الحصرية في اختيار وانتداب أعضائها باللجوء إلى التصويت والاقتراع. فبداية من نوادي الأطفال في المدرسة، مروراً بالنوادي الرياضية أو الجمعيات الأدبية أو غيرها من النوادي الطلابية، ثم الالتحاق بإحدى نوادي الأعيان لرجال الأعمال والفئات البورجوازية، ووصولاً إلى نوادي البلوتوقراطيا [صفوة كبار الأثرياء] في المدن الكبرى، تظل كوكبة من تلك الجمعيات الحصرية تسير الأميركي النموذجي، حتى من الجيل الأخير، عبر مراحل حياته. وكان الانخراط فيها بمنزلة الحصول على تذكرة للارتقاء، تتضمن خصوصاً شهادة للاستدلال الذاتي على النجاح في الاختبار وإثبات الكفاءة. لقد كان على العموم عدم قبول طالب جامعي في أي ناد (أو جمعية شبيهة) يصيّره وكأنه من المنبوذين (لقد بلغني عن حالات من الانتحار بسبب عدم القبول)، وإذا تعلق الأمر برجل أعمال أو نائب تجاري، أو خبير تقني أو طبيب لاقى نفس المصير، فإن كفاءته على أداء وظيفته تصبح في كثير الأحيان محل ارتياب. واليوم يشكل العديد من النوادي المماثلة الأساس لتلك النزعات إلى الاعتلاء الطبقي نحو الأرستقراطية، التي يتميز بها، إلى جانب وبجزء، - وهو ما يستوجب مراعاته - على نقيض البلوتوقراطيا [أرستقراطية الأغنياء] المجردة، التطور الأميركي في الوقت الحاضر⁽¹³⁾. لكن في السابق وحتى وصولاً إلى الحاضر كان

(13) في أميركا أيضاً يخول "المال" بمجرد شراء النفوذ، لكنه لا يشترى الشرف الاجتماعي. ولو أنه بالطبع وسيلة لذلك. مثلما هو الحال لدينا وفي كل مكان. بيد أن الطريق عندنا كان مرسوماً محدداً: اشتراء أرض على ملك نبيل إقطاعي، مؤسسة امتنان وقفية، نبالة بالوثائق، كانت تميز للأحفاد الاندماج في "المجتمع" النبيل. أما هناك فكان التقليد المألوف يقدر الرجل الذي كسب بيده أكثر من الوريث، كما كان الطريق المفضي إلى الشرف الاجتماعي على هذا النحو: عضوية في جمعية مرموقة في معهد مرموق؛ في سابق الحال: الانتفاء لطائفة مرموقة (المشيخة مثلاً، التي يجيد المرء على مقاعد كنائسها في نيويورك وسائد وثيرة ومراوح)؛ واليوم وبالخصوص: الانتفاء لناد مرموق. إضافة، اليوم، إلى نمط محل السكن (في "ذلك" الشارع الذي لا يغيب عن أية مدينة متوسطة) واللباس وما يتعاطى من أنواع الرياضة. وحديثاً جداً: الانتساب للأباء المهاجرين (Pilgrim Fathers) أو لسلالة بوكوهونتا (Pocohonta) أو غيرها من سيدات الهنود الحمر، وما شابه ذلك. ولا يتسع المجال لمزيد التوسع في =

من سمات الديمقراطية الأميركية الميزة أنها لم تكن كدساً عديم الشكل من الأنفار بل متاهة من الرابطات الشديدة الحصرية ولكنها تطوعية إرادوية. ولئن كانت إلى زمن غير بعيد، وبمعكس ما هو الحال في المعتاد في بقية أرجاء العالم لا تعير هبة النسب والثروة الموروثة والوظيفة والتربية المكلفة بالشهادات التأهيلية أهمية – وإلا فبنسبة ضئيلة –، فإنها كانت بعيدة كل البعد من أن تفتح أبوابها لأي شخص كان بالترحاب كند على قدم المساواة. صحيح أنه ما كان لمزارع أميركي صاحب ضيعة (حتى إلى ما قبل عشرية ونصف) أن يمرّ، وهو يجول في ضيعته صحبة زائر، بعامل (من أصيلي المكان) يحرث الأرض دون أن يقدم الاثنين أحدهما للآخر ويمكنهما من المصافحة. صحيح أنه في ناد أميركي نمطي لا يبالي أبداً، مثلاً، من أن العضوين، الواقفين جنباً إلى جنب حذو طاولة "البليارد" للعب معاً، هما في الواقع في علاقة رئيس ومرؤوس: ذلك أنه تستتب هنا مساواة "الجنّتلان"⁽¹⁴⁾. صحيح أن زوجة العامل الأميركي التي أتى بها النقابي المدعو لتناول الطعام تكيفت – ببعض السّداجة والبلاهة – على لباس السيدات البورجوازيات وسلوكهنّ. لكن من رام في كنف هذه الديمقراطية، ومهما كانت منزلته ومكانته، أن ينظر إليه كشخص مكتمل القيمة والشخصية، تعيّن عليه لا أن يستجيب لأعراف المجتمع البورجوازي فقط، بما في ذلك فيما تعلق باللباس حسب مقتضيات الموضة الصّارمة، بل وجب عليه كذلك، على العموم، الاستظهار بما يثبت أنه تسنى له القبول الانتقائي في إحدى الطوائف أو النوادي أو الجمعيات المعترف بها، مهما كان نوعها، وفرض نفسه في صلبها بفضل اختباره كـ "جنّتلان"⁽¹⁵⁾. ومن لم يتسنّ له ذلك افتقر إلى صفة "جنّتلان"؛ ومن استهتر بالأمر – كما يفعل

= هذا الموضوع. ومن المكاتب ومختلف الوكالات المختصة في إثبات النسب لنخبة أرباب الأموال ما لا يحصى عدداً. وكل هذه الظواهر الغربية، الشاذة لأقصى حد في كثير الأحيان، من مشمولات عملية أوربة "المجتمع" الأميركي.

(14) وهو ما لا ينطبق دائماً على النوادي الأميركية – الألمانية. وعلى سؤال لتجار ألان شيان من نيويورك (يحملون أرفع الأسماء لعائلات من مدن الهانزا بشمال ألمانيا) عما جعلهم يفضلون الانخراط في ناد أميركي – عوضاً عن النادي الألماني، جميل التأثيث – كان الجواب: إن رؤساءهم (الأميركان – الألمان) يلاعبونهم أحياناً "البليارد"، ولكن بصفة تجعلهم [الشيان] يشعرون وكان ذلك من باب المجاملة.

(15) ما يضاهي ذلك عندنا: أهمية الانضواء تحت رايات معينة الانتفاء لصف الضباط الاحتياطيين والأهمية الطبقيّة العليا للتأهل للدفاع عن الشرف. والأمر يتساوى لكن الوجهة والمفعول المادي يختلفان هنا وهناك.

الألمان غالباً⁽¹⁶⁾ - تحتم عليه السير في طريق وعر شاق، لاسيما على صعيد المعاملات الاقتصادية.

بيد أنه، وكما سبق التنبيه إليه، لا مجال هنا لتفحص القيمة الاجتماعية لهذه الأوضاع التي هي حالياً بصدد المرور بتحويلات عميقة. وما يهمنا أولاً هو أن المكانة الدينية الحديثة للنوادي والجمعيات التي تنتدب المتخربين فيها بالتصويت والانتخاب هي إلى حد بعيد نتيجة لمسار العلمنة الذي شهده الأصل النموذجي لهذه الرابطات، ألا وهي الطوائف الدينية. وذلك وبالتحديد في موطن الحضارة الأميركية العصرية الأصيلة: في الولايات الواقعة على المحيط الأطلسي شمالاً. ولنستذكر أمراً قبل كل شيء: وهو أن حق الانتخاب العام والمتساوي (المتوقف على البيض! في حين أن الزوج والمولدين محرومون منه فعلاً إلى اليوم) و"الفصل بين الدولة والكنيسة" كانا في صلب الديمقراطية الأميركية مكتسبين يعودان إلى ماضي قريب، انطلاقاً من بدايات القرن التاسع عشر بالخصوص، بينما كان في العهد الاستعماري، في المناطق الوسطى لإنجلترا الجديدة وفي ولاية ماساتشوستس بالخصوص، ما سيؤول إلى حق المواطنة الكاملة في الدولة، حق المواطنة الكاملة في صلب الجماعة الكنسية، التي كان لها الفصل والحسم في شأن القبول وعدمه⁽¹⁷⁾. فكانت تبت في ذلك استناداً إلى الاختبار المتعلق بالصفات الدينية في ضوء سيرة العيش، أي حسبما جرت عليه

(16) انظر التعليق السابق. عادة ما يشكل الدخول في نادٍ أميركي اللحظة الحاسمة لفقدان الطابع الألماني.

(17) عادة ما كان تأليف الجماعة الكنسية، زمن الهجرة إلى إنجلترا الجديدة، يسبق التشكل المجتمعي السياسي (وفقاً للميثاق المعروف للآباء المهاجرين). وبهذه الصفة بادر مهاجرو دورشستر سنة 1619 - قبل رحيلهم - بتشكيلهم في جماعة كنسية وانتخبوا قسيساً ومعلماً. وكانت الكنيسة في مستوطنة ماستشوستس هيئة مستقلة على وجه التمام رسمياً، لا تقبل سوى مواطنين أعضاء لها، فتكون عضويتهم الشرط لتمتعهم بحق المواطنة. وبالمثل كانت في نيوهافن (قبل ضمها عنوة إلى كوناتكت) في بادئ الأمر العضوية الكنسية وحسن السيرة (أهلية المشاركة في العشاء الرباني) الشرط للحصول على حق المواطنة. وفي كوناتكت كانت جماعة المدينة (1650) ملزمة بالحفاظ على الكنيسة (تدريج من مبادئ الاستقلالية الصارمة إلى المشيخية). وانجر عن هذا في الحين واقع عملي يمتاز ببعض الانحلال فبعد ضم نيوهافن أصبحت الكنيسة متوقفة، في صلاحيتها منح الشهادات، على أن يكون المعني فوق كل اعتبار دينياً وذائراً بما فيه الكفاية مادياً. وفي القرن السابع عشر وجب على ماستشوستس، عند ضم ماين ونيوهامشير، الحيد عن صرامة اختبار الكفاءة الدينية لفائدة الحقوق السياسية. كما تعين أيضاً، فيما يتعلق بالانتماء الكنسي، اللجوء إلى حلول وسطى، كان أشهرها ما يعرف بـ (Halfway- Covenant) لسنة 1657. وتم بذلك قبول حتى من لم يثبت تجدد ولادتهم أعضاء، ولكن رفض لهم - إلى مستهل القرن 18 - تناول القربان.

الطوائف الطهورية جمعاء - في المعنى الواسع للكلمة - . وبدرجة لا تقل عن ذلك كان الكويكر في بنسلفانيا، إلى فترة تسبق بقليل حرب التحرير، أسياد الولاية يتمتعون لوحدهم، ولو بشكل غير رسمي (بل وفق توزيع شامل إلى حد ما لدوائر انتخابية)، بمرتبة المواطنين الكاملين بالمعنى السياسي للكلمة. لقد كانت الأهمية الاجتماعية القصوى للقبول والسّماح بالتمتع الكامل بحقوق الجماعة الطائفية، لا سيما منها حقّ المشاركة في تناول العشاء الرباني، في الطوائف، ذات مفعول في اتجاه إنماء ورعاية تلك الأخلاقيات المهنية التّقصّفية التي كانت ملائمة للرأسمالية الحديثة زمن نشوئها. فبالضبط على هذا الأساس، مثلما استبان ذلك في ضوء ما ورد ذكره من التجارب الشخصية في أميركا، وكما تثبت الدلائل، أدّى التدين الذي سارت عليه الطوائف التّقصّفية مفعوله وتأثيره على مدى قرون عدة وفي كل مكان، بما في ذلك أوروبا أيضاً.

وإذا نحن أمعنا النظر في سالف التاريخ الكنسي لهذه الطوائف البروتستانتية⁽¹⁸⁾

(18) لنضيف بعض المراجع والمصادر القديمة، ليست معروفة كثيراً في ألمانيا: عرض وجيز حول تاريخ التّغطّيسيين الباتيست في: Henry Clay Vedder, *A Short History of the Baptists*, 2. Aufl. (London: [n. pb.], 1897),

- حول هانزرد نوليز انظر: Hanserd Knollys, *Culross: H. Kn. Vol. II der Baptist Manuals und by P. Gould* (London: [n. pb.], 1891),

- حول تاريخ الحركة المعمدانية: E. B. Bax, *Rise and fall of the Anabaptists* (New York: [n. pb.], 1902),

- حول سميت: Henry M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporains* (Boston: [n. pb.], 1881),

- سلف أن ذكرنا أهم صادرات:

Hanserd Knollys Society (print. by Hadden, Finsbury 1846-1854),

- وثائق رسمية أخرى في:

Church Manual by J. Newton Brown D. D., Philadelphia, American Baptist Pub. Soc. S. 30 Arch Street,

- حول الكويكر/ الصّاحبين، علاوة على المرجع المذكور لـ:

G. Lorimer, *Baptists in history* (New York: Sharpless, *The Quakers in Pennsylvania* [n. pb.], 1902), and J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Public, S. 1902),

- حول إنجلترا الجديدة (دون دويل):

Massachusetts Historical Collections, *Weeden, Economic and social history of New-England 1620-1789*. Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianapolis, Brown Merril Cy Publ.).

حول تطور فكرة Covenant في المشيخة القديمة، ونظام الضبط الكنسي فيها وعلاقتها بالكنيسة الرسمية من جهة وبالأبرشيات والطوائف من جهة أخرى: Champlin Burrage: *The*

لاسترعاناً في وثائقها، لاسيما عند الكويكر والمعمدانيين الباتيست، طيلة الزمن وإلى القرن السابع عشر (وبالخصوص حينذاك)، التهليل المتجدد تكراراً بأن "أبناء الدنيا" المخطئين لا يشقون في بعضهم بعضاً حتى في ما يهم المعاملات الاقتصادية، بينما هم على نقيض ذلك يشقون في الاستقامة الدينية الأصل التي يتحلى بها الأتقياء⁽¹⁹⁾، ما يجعلهم يمنحون هؤلاء دون غيرهم القروض ويودعونهم أموالهم، كما يفضلون الشراء من متاجرهم، بما أنهم يعاملون فيها، وفيها فقط، بأمانة وبأسعار قارة - وهو أمر ادعى المعمدانيون الباتيست منذ سالف العهد، كما هو معروف، أنهم أول من رفعه إلى مرتبة مبدأ⁽²⁰⁾. إنه لتصور دارج رائج في كل العالم ذلك القائل بأن الآلهة تبارك بالثروة والخيرات من صلح لديها، سواء بتقديم القربان أم من خلال سلوك العيش. لكن الربط الهادف بين هذا وذلك النوع من متتهج العيش الديني، الموافق للمبدأ الرأسمالي القديم، القائل: "النزاهة خير سياسة"، لا يعترضنا إلا عند هذه الطوائف البروتستانتية، ليس حصراً، لكن بما رأينا من الاستمرارية والحسم⁽²¹⁾. ولم تكن هذه

Church Covenant Idea (1904); *The early English Dissenters* (1912); *W. M. Macphail, = The Presbyterian Church* (1918), and J. Brown, *The English Puritans* (1910),

Roland G. Usher, *The Presbyterian Movement 1584-89. Com. Soc.*: في: *وثائق هامة في* (1905),

اقتصرنا هنا على أهم ما اعتمدناه في بحثنا هذا.

(19) لقد كان هذا في القرن 17 بدهياً لحد أن بونيان *J. Bunyan, Pilgrims Progress*, Tauchnitz Ed., S. 114, كما سلف أن أشرنا، جعل شخصية Mr. Money-Love نحاجج بالرأي أنه من الجائز أن يصبح المرء ديناً لكي يستغنى، ولاسيما لكسب المزيد من الزبائن: فسيان لأي سبب يتعين على المرء أن يصير ديناً.

(20) وادعى نفس الشيء الكويكر أيضاً، كما يستفاد من القول الآتي، الذي وافاني به السيد بارنشتاين: "But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked do be true oft hem in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as tradesmen, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade oft he country into their hands. This outcry arose in part from a Strict exemption of all commercial agreements between them and other, and because they never asked two prices for the commodities they sold." (Thomas Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, 3d ed. (London: [n. pb.], 1867), p. 276),

صدرت الطبعة الأولى حوالى سنة 1830.

(21) كانت الأخلاقيات البورجوازية النمطية بأسرها لدى كل الطوائف التقشفية والحلقات العقائدية المستقلة كوفانتيكل منذ البداية متلازمة متناثلة مع تلك التي ما زالت إلى حاضرننا هذا ترعى =

الأخلاقيات، التي جاء الحديث عنها بإسهاب في الفصل السابق، لوحدها ما يعود إلى بدايات نشأة الطوائف البروتستانتية، وإنما أيضاً وفي المقام الأول المكافآت الاجتماعية ووسائل الردع وكل الأساس التنظيمي للكيان الطائفي البروتستانتي بكامل مفعوله ومؤثراته. وما الظواهر المتوافرة اليوم بأميركا سوى مخلفات متبقية عن نظام كنسي حياة مرتبة مقننة، كان سابقاً فعالاً بصفة نافذة للغاية. دعنا نستوضح فيما يلي بإيجاز نوعيته وكيفية مفعوله ووجهته.

لقد برز في صلب البروتستانتية مبدأ كنيسة المؤمنين، بمفهوم جماعة مقتصرة بشدة على مسيحيين "حقيقيين خالصين"، ولهذا ذات صبغة إرادية طوعية، ومنفصلة عن العالم، جماعة شعب قدسي حقاً، برز أول الأمر وبتنام الوضوح بزيورخ عام 1523/24 لدى فرقة المعمدانين⁽²²⁾ الذين أدرجوا عام 1525 مبدأ معمودية الراشدين، وذلك بالاستناد إلى توماس مونتر (Thomas Müntzer) - الذي رفض تعميد الأطفال، وطالب بإعادة تعميد الراشدين الذين عُمدوا صغاراً (إعادة/ تجديد التعميد: (Wiedertaufe)) - . ودأب أعوان حريون متجولون، كانوا الدعاة الأساسية التي قامت عليها حركة المعمدانية، على ترويجها في مناطق جديدة على إثر كل حملة اضطهادية استهدفهم. ولا ننوي الخوض هنا في التفاصيل المميزة لكل واحدة من هذه الفرق البروتستانتية، القائمة على التقشف الديني، أي فرقة المعمدانين الأوائل والمينونيين والتغطيسييين الباتيست والكريكر/ الصاحبين،

= في أميركا. وما كان محظوراً لدى اليهوديين مثلاً: (1) الإكثار من الكلام عند البيع والشراء (المساومة)، (2) المتاجرة ببضائع لم تسدد أداؤها الجمركية، (3) الرفع من الفائض بما يفوق النسبة الشرعية حسب قوانين المكان، (4) "تكديس الثروات على وجه الأرض" (أي تحويل رأس المال إلى "ثروة")، (5) الاستدانة دون ضمان القدرة على التسديد، (6) إثارة تكاليف مهمها كانت.

(22) المصادر المعتمدة: مدونة أقوال تسفنجلي: (Zwingli's Aussagen, Füssli I, 228, vgl. 243, 253, 263) ومؤلفه: *Elenchus contra catabaptistas* (Werke III, 357, 362). لقد كان على تسفنجلي أن يواجه الكثير من مناهضي معمودية الأطفال Antipädobaptisten حتى في صلب جماعته، الذين رأوا من ناحيتهم في "التفرقة" المعمدانية، أي في الإرادية التطوعية، الأمر المنكر حسب الكتاب المقدس. وتعود المطالبة برفض كل الكذابين اللطفاء (Wicked Liars) من الكنيسة والاقتصار على قبول المؤمنين المخلصين دون غيرهم إلى عريضة تقدم بها براون للملك جاكوب الأول سنة 1603. لكن وكذلك الوثيقة (المشيخة) الموسومة بدليل الحكومة الكنسية (Directory of Church Government) لسنة (من المحتمل) 1584 (نشرت أول مرة حسب الأصل في رسالة دكتوراه أ. ف. سكوت بيرسون (A. F. Scott Pearson) من جامعة هيدلبرغ، 1912) كانت طالبت في البند 37 بالسماح فقط للأشخاص الذين انضبطوا للنظام المعمول به، أو Literas testimo niales idoneas aliunde attuleriut" بالمشاركة في العشاء الرباني.

ولا العودة إلى شرح كيف أن كل من هذه المذاهب، بما في ذلك أيضاً الكالفينية⁽²³⁾ والميثودية، كانت دائماً تنساق إلى نفس المسار حتماً: إما "الكنفاتيكل" الذي يجمع

(23) إن المسألة القائمة حول المبدأ الطائفي الإرادي، الناجم، منطقياً، عن مناشدة الكنيسة المحض (*Ecclesia pura*)، بالنسبة للكنيسة المصلحة (الكالفينية)، الراضة لمبدأ الطوائف، تبرز في هذا العصر بصفة دغائية وبكامل الوضوح على يدي كوير (A. Kuiper). (السياسي الهولندي المعروف الذي أصبح فيما بعد رئيس الوزراء)، وبالأخص في بيانه الختامي لبرنامج (Separatie en doleantie) (أستردام 1890). وتمثل الإشكال في نظره كنتيجة لغياب انعدام خطة التدريس المعصومة من الخطأ في رحاب المسيحية غير الكاثوليكية، الكفيلة (الخطة) بالحيلولة دون أن يؤول "جسد" الكنيسة الظاهرة إلى جسد المسيح (*Corpus Christi*)، بالمعنى المتداول لدى البروتستانت المصلحين القدامى، بل أن يظل على تقسيمه حسب الزمان والمكان ومشوباً بشوائب بشرية. إن كنيسة ظاهرة لا تقوم إلا من جراء فعل إرادي للمؤمنين بحكم التفويض الذي بلغهم إياه المسيح، وبهذا فإن السلطة الكنسية (*Potestas Ecclesiastica*) لا تكون بيد المسيح ذاته ولا بيد القساوسة ولكن بيد جماعة المؤمنين فحسب (ربط صلة فويت). وبلغ جماعي، طوعي شرعي، للجماعات الدينية - رغم أنه بمنزلة فرض ديني - تنشأ الجماعة الكبرى. ويقابل مبدأ الكنيسة الرومانية القائل: إن من كان عضواً في الكنيسة فهو بالضرورة من أعضاء جماعة حي سكنه، بالرفض. ولا يناول التعميد حقوقاً ولا ينحول سوى أن يكون الفرد عضواً غير مكتمل وغير فاعل. ليس التعميد إذن هو الذي يمكن مباشرة من العضوية الفعلية في الجماعة بالمعنى القانوني، بل وبالأولى (*Belijdenis en stipulatie*)، وتعني هذه العضوية بالتطابق الخضوع لنظام الكنيسة الانضباطي (وهنا أيضاً ربط ب فويت). إن قانون الكنيسة يعالج الأنظمة الأساسية للكنيسة الظاهرة التي هي من وضع الإنسان، المتقيدة بالنظم الربانية لكن دون أن تمثلها (انظر: Voët, Pol. eccles. Vol. I, p. 1, 11). ويشكل كل هذا تحويرات استقلالية (*Independentische*) للقانون الدستوري الأصل للكنيسة المصلحة (كما بينه ريكرب بأحسن ما يكون) في معنى مشاركة فاعلة للجماعة، أي للمؤمنين غير الكهنوتيين، عند قبول العضوية. وكانت هذه المشاركة لكامل الجماعة كذلك في إنجلترا الجديدة أحد البرامج القارة لأتباع براون الاستقلاليين، في مناهضتهم المتواصلة ضد المتحى الجونسونستي (*Johnsonistische*)، المطالب بالسلطة الكنسية للشيوخ الحاكمين (*Ruling Elders*). وكان من المفروغ منه أن أحقية الانخراط تتوقف على الذين تجددت لهم الولادة/ الإحياء ("واحد فقط على 40"، حسب بايلي). وعلى هذه الشاكلة جاءت نظرية الكنيسة لاستقلالي اسكتلندا (انظر ساك، المرجع المذكور) الذين طالبوا بالمثل بقرار خاص للسماح بالقبول. وبالطبع فإن نظرية الكنيسة لكوير ليست انشقاقية (*Kongregationalistisch*). إن ما سنه من فرض ديني يلزم الجماعات المنفردة بالانضمام إلى الكنيسة الجماعية المشتركة والانتفاء إليها لا يلغى مفعوله ويعوض بلزوم الانفصال/ الانفرد (*Separatie*) - بناء على أن مكاناً واحداً لا يتسع إلا لكنيسة شرعية واحدة - إلا حينما تحقّق كل المساعي الاحتجاجية (*Doleantie*) من (*Doleeren*) = احتج، لفظة اندرجت منذ القرن 17 لتحسين وضع الكنيسة الجماعية المتداعية ويصبح استعمال العنف لا مناص منه. حيثئذ، وبما أن الكنيسة لا تكتنف "رعايا"، بل إن المؤمنين أنفسهم هم الذين يتكفلون إدارة شؤون الخطة المعهودة من لدن الإله، يصبح التأسيس المستقل واجباً. إذ إن من شأن الثورات أن تصبح واجباً نحو الإله (Abraham Kuiper, *De conflict gekomen*, S. 30/31) - لقد تموقع كوير أيضاً (مثل فويت) في موقع استقلالي قديم، القاضي بأن المحق لهم بتناول العشاء الرباني يعتبرون دون غيرهم أعضاء كاملين للكنيسة، وليس بوسع سواهم أن يتكفلوا ضمان العمودية لأبنائهم: والمؤمن في المعنى الديني هو الذي تمت هدايته روحياً، وفي المعنى الشرعي من تم له السماح بتناول العشاء الرباني.

المسيحيين المثاليين في إطار الكنيسة (المذهب التقوي) أو الجماعة العقائدية المتألّفة من أتباع يتمتعون بالمواطنة الكاملة كنسياً، لثبوت نزاهتهم، وكانوا أسياداً فوق الكنيسة، بينما ينتمي إليها البقية كطبقة من المسيحيين من الصنف الثاني يخضعون للإجراءات التأديبية (مذهب الاستقلاليين [المنفصلين عن الكنيسة الأنجليكانية الرسمية]). وقد امتد النزاع الظاهري والباطني بين المبدئين البنيويين في البروتستانتية: "الكنيسة" بوصفها مؤسسة لإدارة شؤون النعمة الإلهية، أو "الطائفة" بوصفها جمعية للمؤهلين دينياً، على مرّ القرون بداية من زوينغلي ووصولاً إلى كويپر (Kuyper) وشتوكر (Stöcker). إلا أننا نكتفي هنا بتفحص النتائج الملموسة الهامة للمبدأ الإرادوي الطوعي، التي كان لها تأثير في متتهج العيش. نريد فقط أن نستعيد إلى الذهن أن الرأي الخامس فيما يخص الحفاظ على طهارة العشاء الرباني - وفيه تكمن الأهمية الاجتماعية المركزية بالنسبة إلى الجماعات المسيحية - بتحجير مشاركة غير قديسين قد أفضى، حتى في المذاهب التي لم تذهب إلى تأليف الطوائف، لاسيما الطهوريين القائلين بأسبقية منح الخلاص، إلى نوع من ممارسة إجراءات نظام الضبط الكنسي تضاهي من حيث المفعول الإجراءات الموازية لدى الطوائف العقائدية⁽²⁴⁾، ولكن أيضاً أنه كان

(24) كذلك بالنسبة إلى كويپر (Dreigend conflict, 1886) كان المنطلق الأساسي القائل إنه يعدّ إثمًا ألا يصان العشاء الرباني من مشاركة غير مؤمنين (ص 41، إحالة على الإصحاح 11، 26، 27، 29 من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس والإصحاح 5، 22 من رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس والإصحاح 18، 4 من رؤيا يوحنا). ولئن لم تصدر الكنيسة - بعكس البلديين (Labadisten) (تقوئين رادكاليين) - قط حكماً على الوضع من النعمة "إزاء الإله"، لكن فيما يتعلق بالسباح بتناول العشاء الرباني فالقرار لا يرتبط سوى بالإيمان وسيرة الحياة. وتقع محاضر جلسات السينودسات الهولندية للقرنين السادس والسابع عشر بشروح حول شروط المشاركة في العشاء الرباني، مثلاً سينودس جنوب هولندا لسنة 1574: لا يحق إقامة العشاء الرباني هناك حيث لا وجود لجماعة منتظمة تتوافر على شيوخ وشمامسة يحرصون على عدم مشاركة غير جديرين بها؛ سينودس روتردام لسنة 1575: عدم السماح لكل شخص يعاب عليه سوء سيرة (والسباح من مشمولات شيوخ الجماعة، لا القسيس بمفرده، وتكون الجماعة على الدوام هي التي ترفع التحفظات في شأن السماح بالمشاركة - عادة اعتراضاً على تصرف القسيس غير الصارم في ذلك (انظر الحالة التي أورد ذكرها: Reitsma, II, S. 231) - مسألة حق السماح بالمشاركة لزوج امرأة على مذهب أنابتيست (Anabaptist) [القائلين بتجديدية التعميد]: طرحها سينودس لايدن لسنة 1619، البند 114؛ هل يحق السماح لخادم مراب "لومباردي": سينودس ديفانتر لسنة 1595، البند 24؛ هل تجوز مشاركة "مفسلين" (سينودس الكمار، 1599، البند 11، ثم 1605، البند 28) وأشخاص أبرمو عقوداً (سينودس انكهويزن 1618). وأجيب على السؤال الأخير بالإيجاب في حالة أن يجد مجمع الكرادلة أن جدول الممتلكات يحتوي على ما كفى... وخصوصاً إذا صرح الدائنون بموافقتهم على العقد وأمضى المدان على اعتراف بمسؤوليته. في شأن عدم السماح للصيرفيين "اللومبارديين" انظر أعلاه. حول رفض أزواج متخاصمين (انظر Reitsma III, S. 91): اشتراط الصلح بين الطرفين قبل السماح بالمشاركة والتمسك بالرفض طالما استمر الخصام... (المصدر نفسه، ج 3، ص 179) - هذا ولقد سلف أن فرض كالفين عدم السماح بالمشاركة في تناول =

لدى الطوائف نفسها، في مستهل نشأتها، يكتسي أهمية حاسمة⁽²⁵⁾. إذ نرى أول داع حازم بالإرادوية، براون (Browne)، ينصّص في مؤلفه *Treatise of Reformation without tariying for anie* (يرجح تأليفه إلى سنة 1582) على أن العلة الرئيسية لرفض الأسقفية والمشيخية تعود إلى الإرغام على المشاركة الجماعية في عشاء رباني رفقاً (أثماء)⁽²⁶⁾ (Wicked Men). وقد سعى في الكنيسة المشيخية هباءً إلى إيجاد حل

= العشاء الرباني في حالة غياب نتيجة مرضية لاختبار حول الجدارة (آنذاك كان القرار يعود إلى القس المكلف بالرعاية الدينية لا إلى الجماعة)، وذلك أول مرة أثناء إقامته بستراسبورغ بين جماعة المهاجرين الفرنسيين. وكان الحرم الكنسي، حسب تعاليمه الأصلية (انظر أثره المذكور: *Inst. Chr. Rel. IV, c. 4*، S. 12، حيث يوصف الجرم كونه إصداراً لحكم رباني)، لا ينطبق شرعاً إلا على المحرومين من نعمة الخلاص، إلا أنه يعالج في نفس الحين (ص 5) كأداة "إصلاحية". لقد أصبح الحرم الكنسي في أميركا اليوم لدى التغطيين الباتست، وفي المدن الكبرى على الأقل، إجراء نادراً جداً، وصار يعوض تطبيقاً بـ Dropping أي إلغاء بسيط غير معلن. في الطوائف وعند الاستقاليين (Independents) كانت مسؤولية الضبط الكنسي (Kirchenzucht) دائماً في عهدة غير رجال الدين، بينما استهدف بها لدى المشيخية الكالفينية الأصلية إلغاء سيطرة محكمة التقنين على الدولة والكنيسة. وبأي حال فقد عمد المجلس الرئاسي (Directory) للمشيخين الإنجليز لسنة 1584 إلى المناصفة المتساوية بين شيوخ الجماعة غير الكهنوتيين ورجال الدين في Classis وسلطات الإدارة الكنسية العليا.

بيد أن وضع الشيوخ والجماعة في علاقتهما ببعضهما بعض كان من حين لآخر على ترتيب مختلف. فكما أوكّل البرلمان "الطويل" (المشيخية)، سنة 1645، قرار رفت الـ Lords Supper إلى الشيوخ (غير الكهنوتيين)، فعلت بالمثل Cambridge Plattform بإنجلترا الجديدة سنة 1647. لكن الاستقاليين الاسكتلنديين تمسكوا إلى منتصف القرن 19 بعادة رفع شكوى بسلوك شائن محل للجنة يكون التقرير الصادر عنها أساس قرار كافة الجماعة برفت المعني، وفق اليقين الصارم بالمسؤولية التضامنية لكل فرد. وهو ما يتلّام تماماً مع اعتراف الإيمان الذي قدمه براون، كما سلف أن ذكرنا، للملك جاكوب الأول سنة 1603 (Dexter a. a. O. S. 308)، بينما اعتبر الجونسنتيون (Johnsonisten) سيادة الشيوخ (Elders) (المتشيخين) ذات شرعية إنجيلية، وأنهم، وحتى على نقيض قرار الجماعة، بوسعهم الحكم بالحرم الكنسي (وهو ما كان السبب في انشقاق اينسوارث). انظر في خصوص هذا الأمر المرتبط بالمشيخين الإنجليز ورسالة دكتوراه بيرسون الوارد ذكرها أعلاه.

(25) لقد تم تبني المبدأ ذاته من قبل التقويين الهولنديين أيضاً. فكان لودنستينجن (L. odensteijn) مثلاً على الرأي أنه ينبغي عدم التواصل مع الذين لم تتجدد لهم الولادة، وهم في نظره أولئك الذين لا يحملون العلامات المدلة على ذلك. كما ذهب إلى حد النهي عن ترتيب الصلاة الربانية رفقاً للأطفال، بها أنهم لم يصحبوا بعد "أبناء الرب". وقد استنتج كوهلر شخصياً أن بعض الهولنديين مازالوا يعتبرون أن المتجددة ولادته لا يخطئ ولا يفعل المنكر قط. وأن السنة الكالفينية الصارمة وتقيداً مدهشاً بالإنجيل راثنان في حشود البورجوازية الصغرى بصفة خاصة. وكانت النزعة التقليدية الصارمة هي التي احتجت حيال التنظيم الكنسي لسنة 1852 (إلى جانب غياب نظم رقابة متشددة بها فيه الكفاية) لقلة نسبة الممثلين من صف غير رجال الدين في السينودس - وهو ما لم يكن يخطر ببال شق كنسي لوثري تقليدي بألمانيا.

(26) بالاستناد إلى ديكستر: Henry Martyn Dexter, *Congregat. of the last three hundred years as seen in its litt.* (New York [n. pb.], 1880), S. 97.

للمسألة. ومنذ عهد الملكة إليزابيث (مؤتمر واندسورث) شكل هذا الأمر المسألة المحورية⁽²⁷⁾. ثم لم ينفك السؤال عن من ذا الذي يقضي عن المشاركة في العشاء الرباني يؤدي دوراً في برلمان الثورة الإنجليزية. وتقرر أول الأمر (1645) أن يتولى قساوسة (Minister) وشيوخ [من غير رجال الدين] (Elders) الحسم حسب رأيهم. وقد عمل البرلمان في نفس الحين على ضبط الحالات التي استباح فيها رفض المشاركة وتقييد بقية الحالات بإجماع البرلمان، مما أثار احتجاج مجلس/ مجمع واستمنستر الحاد، باعتبار ذلك من باب سيطرة الدولة على الكنيسة (Erastianism). وقد تميّز شق الاستقلاليين بالسماح فقط، فضلاً عن المقيمين بالمكان وأعضاء الجماعة المعترف بهم دينياً اعترافاً كلياً، للأشخاص المزودين ببطاقات (Tickets) بالمشاركة في حفل تناول القربان؛ ولم تسلم بطاقات لغير أهل المكان إلا بناء على توصية من لدن مؤهلين. وبالمثل فقد كانت شهادات التأهيل (أو مكاتيب التوصية)، التي تعطى لمن انتقل إلى مكان آخر أو للمسافرين، من مشمولات القرن السابع عشر⁽²⁸⁾. وفي صلب الكنيسة الرسمية سعت الحلقات العقائدية المستقلة، التي تمّ إرساؤها سنة 1657 في 16 مقاطعة على يدي باكستر، إلى أن تنصّب نفسها سلطة رقابة طوعية، بهدف مساعدة القسّيس في مهمة التثبيت من التأهل وإقصاء الأشخاص الذميين من العشاء الرباني⁽²⁹⁾. وشيء من هذا القبيل كان ما رمى إليه الإخوة المنشقون الخمسة (Five Dissenting Brethren) من مجلس/ مجمع واستمنستر - وهم لاجئون كانوا مقيمين بهولندا وينتمون إلى الفئات الاجتماعية الراقية - باقتراحهم الترخيص بتكريس أبرشيات إرادية طوعية، إلى جانب الدوائر الكنسية/ الخورنيات (Parish) ومنحهم أيضاً حق الانتخاب للسينودس. إن تاريخ الكنيسة

(27) لقد أراد المشيخون الإنجليز في عهد الملكة إليزابيث الاعتراف بالبند 39 لكنيسة إنجلترا (بتحفظ حيال البنود 34-36 - لا تكتسي أهمية في سياقنا هذا).

(28) في القرن السابع عشر كان من الضروري الاستظهار بمكاتيب توصية لكي تسمح جماعة تغطيسين باتيست محلية لزائر من نفس العقيدة المشاركة في عشاء رباني تقيمه. أما من كان على غير العقيدة فكان لا بد أن يجري عليه أولاً اختبار وأن تتخذ الجماعة في شأنه قراراً. (انظر ملحق طبعة اعتراف إسحاق هانزرد نوليز لسنة 1689، Pa. 1817، West Church). وحتى بالنسبة للمؤهلين كانت هناك لديهم شروط دغمائية حتمية خاصة بالعشاء الرباني. فيعتبر انشفاقاً أن يأبى أحدهم الانضمام لجماعة تأسست في حي سكنه بصفة شرعية. وفيما يتعلق بالتوحد اللزومي مع جماعات أخرى فقد كان الرأي شبيهاً بما رأى كويبر (انظر أعلاه)؛ إلا أنه كان يرفض أي إجراء قضائي ينزل على كنيسة ما. فيما يهيم litterae testimoniales لدى Covenanters والمشيخين الإنجليز القدامى.

(29) انظر: William Arthur Shaw, *Church History under the Commonwealth*, II, pp. 152-165, and Samuel Rawson Gardiner, *Commonwealth*, III, p. 231.

في إنجلترا الجديدة حافل بالخصومات حول السّؤال عمن يحق له المشاركة في الأسرار (بصفة عَرّاب مثلاً)، وهل يجوز تعميد أبناء من لا يحق لهم ذلك⁽³⁰⁾، وبمراعاة أي بنود تحفظية، وما إلى ذلك. لقد كان الإشكال يكمن في عدم إجازة تناول العشاء الرباني إلا للجدير بذلك، فيغدو ذلك إذن فرضاً عليه لا بد أن يقوم به⁽³¹⁾. لذا وفي حالة التشكك في جدارة الذات فإن الحرمان من المشاركة لا يعفي من الخطيئة⁽³²⁾؛ وكذلك، ومن ناحية أخرى، تتعهد الجماعة تضامنياً تجاه الإله بتأمين طهارة العشاء الرباني بإخلائه من غير الجديرين الكفاء، ولا سيما منهم الملعونين⁽³³⁾ المحرومين من نعمة الخلاص (Reprobierten). وهي بذلك تتعهد في المقام الأول بإقامة الطقوس على يدي قسّيس جدير أي محظوظ بالنعمة. ومن جراء هذا طفت من جديد على السّطح مسائل قديمة جداً مرتبطة بالدستور الكنسي. ولم يفلح باكستر في تحقيق الوساطة بمقترحه الداعي إلى حل وسط - أن يجاز في الحالات القصوى قبول العشاء الرباني حتى إذا كان على يدي قسّ غير جدير، أي محل شكوك من حيث سلوك عيشه - . فلقد تضارب المبدأ الدوناتي العتيق، القائل بالكاريزما الشخصية، مع المبدأ الراسخ رسوخاً عميقاً في الكنيسة الكاثوليكية، المنبني على ثبات القس في وظيفته أبدياً (Indelebilis)، وكذلك مبدأ التماس النعمة الإلهية عبر الانتماء إلى مؤسسة كنسية (Anstaltsngnade)، الذي هيمن في الكنائس الإصلاحية؛ كل هذه المبادئ تضاربت وتصادمت بشراسة⁽³⁴⁾، مثلما حصل في العصور الباكورة للديانة المسيحية.

(30) كانت عريضة أتباع براون إلى الملك جاكوب الأول (1603) بادرت بالاحتجاج على هذا.

(31) جاء التعبير عن هذا المبدأ في قرارات صدرت مثلاً عن سينودس إيدام لسنة 1585 (انظر مدونة راتسما (Reitsma)، ص 139).

(32) لقد تناول باكستر (Baxter, *Eccles. Dir.*, II, p. 108) موضوع تخوفات بعض أفراد الجماعة المرتابين من العشاء الرباني (بسبب البند 25 من Ch. of E. بالشرح المعمق).

(33) إن الخصام المستमित حول ما إذا كان يحق السماح لأبناء محرومين من نعمة الخلاص - بعد التثبيت من سيرة عيشهم - بالعمودية لكفيل بأن يبرز بأوضح حال أهمية عقيدة الاختيار المسبق القصوى في الحياة الواقعية، رغم ما يقع في ذلك تكراراً من تشكيك. وكانت ثلاث من أربع جماعات لاجئين بأمستردام (في بداية القرن 17) تؤيد السماح بذلك. لكن في إنجلترا الجديدة [أميركا] لم يستجب لذلك إلا وفق اتفاقية Half-Way-Covenant لسنة 1657

(34) منذ بداية القرن 17 أثار حظر الحلقات العقائدية المستقلة عن الكنيسة الرسمية (كونفتيكل) في هولندا نزاعاً عقائدياً شاملاً. وناهضتها الملكة إليزابيث بكل صرامة (ملوحة حتى بعقوبة الإعدام، عام 1593). وبكمن السبب في الطابع المعادي للسلطة الذي يتميز به التدين التقشفي، أو أنها، في الحال الراهن، العلاقة التنافسية بين السلطة الدينية والسلطة المدنية (وقد طالب كارتررايت (Cartwright) بتنفيذ إجراء الحرّم الكنسي حتى على الأمراء). ولا شك أن مثال اسكتلندا، أرض نظام الضبط الكنسي =

وعلى هذا الأساس، أي مسؤولية الجماعة دينياً فيما يخص جدارة كل من القسّيس والمشاركين في تناول العشاء الرباني، كان يقوم الطابع الراديكالي المتزمت الذي تميّز به عالم الاستقلاليين الفكري. ولم يتغير الوضع في واقع الأمر. فكما هو معروف شبت الفتنة التي أثارها كويبر (Kuyper) في هولندا خلال العشريّات الأخيرة، بكل أبعادها السياسية الخطرة، بسبب أن شيوخ جماعة كنسية بأمرستردام - رجال دون صفة كهنوتية (Laien) (لائيكيين)، وعلى رأسهم كويبر الذي سيحتل في وقت لاحق منصب رئيس الحكومة - رفضوا، خلافاً لادعاءات الرئاسة السينودسية للكنيسة المصلحة الهولندية، تسليم بطاقات التزكية والترسيم لقساوسة ليسوا من أهل المكان، فاعتبروا، من وجهة نظر الرافضين، غير جديرين أو غير مؤمنين، وبالتالي لم يعترف بهم أهلاً لتعهد العشاء الرباني⁽³⁵⁾. وفي واقع الحال يكمن في هذا بالذات التضاد بين المشيخيين والانفصاليين/ المستقلين في القرن السادس عشر. ذلك لأنه تنأتى عن تلك المسؤولية عواقب حاسمة بالغة الخطورة. منها، وإلى جانب المبدأ الإرادوي التطوعي، القائل بقبول أصحاب الجدارة دون غيرهم كأعضاء في الجماعة، مبدأ سيادة كل جماعة محلية تشترك في العشاء الرباني. فبحكم معرفة الأفراد معرفة شخصية، وإمكانية التحرّي، كان لها وحدها صلاحية البتّ فيما إذا كان أحد الأتباع مؤهلاً وجديراً أم لا، وهو ما لا يتيسّر لرئاسة كنسية تشرف على عدة جماعات محلية، مهما بلغت شرعية انتخابها. وما كان يتسنى هذا البتّ لجماعة إلا إذا كان عدد أعضائها

= المشيخي والحكم الكهنوتي ضد الملك، كان له مفعول شبح مخيف.

(35) لقد عمد بعض من أهل أمرستردام الليبراليين إلى إرسال أنائبهم إلى قساوسة ليبراليين في جماعات مجاورة، لتلقن مبادئ تناول القربان، تلافياً للضغط العقائدي الممارس من قبل قساوسة متزمتين. ورفض المجلس الكنسي للجماعة المعنية بأمرستردام (1886) الاعتراف بالشهادات حول السيرة الأخلاقية، التي منحها أولئك القساوسة للأطفال، ومنع هؤلاء من المشاركة في تناول العشاء الرباني، بما أن هذا ينبغي أن يظل طاهراً وأن طاعة الإله تأتي قبل طاعة الإنسان. ولما أحقت لجنة السينودس الشكوى ضد القرار، صادق مجلس الكنيسة، بعد رفض الطاعة، على نظام عمل جديد يعطي لمجلس الكنيسة القائم صلاحية اتخاذ القرار في الكنيسة في شأن الرفت، فرفضته الجماعة واستولى الشيوخان اللذان تمت تنحيتهما، رتغارس وكويبر، باستعمال الحيلة ومخادعة الحراس، على زمام الكنيسة الجديدة (انظر: 1886: Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam* فضلاً عن عمل كويبر المذكور). لقد نشأت في العشرينات، بزعامة بلدرديك (Bilderdijk) وتلميذه إسحاق دا كوستا وأبراهام كابادوزا (يهوديين تنصراً) حركة متحمسة لعقيدة الاختيار المسبق (اعتبرت من هنا إلغاء استرقاق الزنوج واستعمال التلقيح الصحي "تدخلًا في العناية الربانية") ومناهضة للتراخي في تطبيق نظام الضبط الكنسي وتمكين غير جديرين من الأسرار الربانية، وقد أدت إلى انقسامات عدة. وتدّد سينودس أمرستردام لسنة 1840، بتبني قانون دودرخت، بكل أشكال السيطرة في الكنيسة وعليها. - ومن تلاميذ بلدرديك أيضاً غروين فان برنستيرر (Groen van Prinsterer).

محدوداً، فالجماعات الصغرى نسبياً فقط كانت ملائمة للمبدأ المذكور⁽³⁶⁾. وإذا كبر العدد في الطوائف ينجر عن ذلك إما - وكما في التقوية - تكوين الحلقات العقائدية المستقلة ("كونفستيككل") وإلا - وكما في الميثودية - فإن الأعضاء يُجمعون في فرق تأخذ كل منها على عاتقها مهمة تنفيذ إجراءات نظام الضبط الكنسي⁽³⁷⁾. ذلك أن هذا الشأن، أي نظام الضبط الأخلاقي شديد الحزم والصرامة (Sittenzucht)⁽³⁸⁾، حسب

(36) وهي صيغة كلاسيكية مألوقة منذ اعتراف إيمان أمستردام لعام 1611 (في الجزء 10 من: Publ. of the Hanserd Knollys Society) حيث ينص البند 16:

"That the members of every church and congregation ought to know one another, ... therefore a church ought not to consist of such a multitude as cannot have practical knowledge one of another".

وبناء على هذا اعتبرت كل سلطة سينودسية وكل إرساء لسلط كنسية مركزية، في نهاية الأمر، خروج عن المبدأ. وهو ما حدث في ماساتشوستس، كما في إنجلترا في عهد كرومويل، حيث إن نظام البرلمان لعام 1641، الذي يأذن لكل جماعة أن يكون لها قسيس من نفس الكنيسة (Orthodoxer Minister) وأن تنشأ محاضرات (Lectures)، أعطى الإشارة لقدم التغطيسين الباتيست والاستقلين الراديكاليين بأعداد غفيرة. وكانت الجماعة كوحدة على حالها، بوصفها حاملة مسؤولية الضبط الكنسي، واردة الذكر أيضاً في بروتوكولات ديدهامر (Dedhamer Protokollen) الميثودية القديمة (التي نشرها يوشر (Usher))، كأمر بديهي. القرعة للترخيص: محضر جلسة 22 تشرين الأول/ أكتوبر 1582، يقول:

"That none be brought in as one of this company without the general consent of the whole".

لكن في سنة 1586 بادر هؤلاء الطهوريون بإعلان موقفهم المضاد للبراونين/ أتباع براون، الذين اختاروا اتباع شق الاستقلاليين (Kongregationalistischen).

(37) كانت "أقسام" الميثوديين، كأساس لرعايتهم الدينية المتعاضدة، تشكل العمود الفقري لتنظيمهم بأسره. فكانت مجموعة باتني عشر شخصاً تألف قسماً "Class"، يقوم رئيسه بزيارة كل عضو أسبوعياً، إما في البيت وإما عند اجتماع القسم، حيث يُعتمد في المعتاد إلى الاعتراف بالخطايا. ومن مهام رئيس القسم أن يسجل ما يلاحظ في سلوك العضو، فكان التسجيل يفيد أيضاً كسند يعتمد في إصدار الشهادات التي تعطى للأعضاء في حالة انتقالهم إلى مكان آخر. - وقد انقضى العمل بهذا النظام اليوم ومن زمان، أو كاد، وفي كل مكان، بما في ذلك الولايات المتحدة. ويكشف لنا بروتوكول ديدهامر المذكور أعلاه جانباً عن الطرق المتبعة في تطبيق نظام الضبط الكنسي في الطهورية الباكّة؛ فبحسبه يقع تنفيذ التحذير/ التوبيخ (Admonition) في صلب حلقة "كونفستيككل"، حالما: "If any things have bene observed or espied by the brethern".

(38) من المعروف أن نظام الضبط الكنسي في المناطق اللوثرية، لاسيما في ألمانيا، كان على حد بعيد من التهقر أو في حالة تامة من الاندثار منذ وقت باكر. وفي هذا المحيط وتأثيره، ومن جراء ما كان هناك من نفور غيور للسلط الحكومية، تجاه منافسة من قوى كهنوتية مستقلة، خصوصاً في ألمانيا حيث ظلت هذه بالغة الشأن، كان هذا النظام قليل الفاعلية حتى في حيز الكنائس الألمانية المصلحة، ما عدا في إقليم يوليش - كلافه ومناطق أخرى من وادي الراين (لكن ظلت آثار هذا النظام متواجدة إلى غاية القرن 19، حيث نفذ آخر إجراء بالحزم الكنسي سنة 1855). وكان الميثونيون، ثم التقويون فيما بعد، الوحيدين الذين طوروا وسائل وتنظيمات ناجعة لتطبيق نظام الضبط الرديعي والتأديبي. (في =

تسيير ذاتي تتوخاه الجماعة، كان يمثل المبدأ الثالث الذي اقتضته حتماً الرغبة في الحفاظ على طهارة الطائفة المتشاركة في العشاء الرباني (أو في إقامة الصلاة، عند الكويكر/ الصاحبين). لقد كانت التراتيب التربوية والتأديبية في الطوائف التقشفية بالفعل - وهنا وجه شبه آخر بالنظام الجاري العمل به في الأديرة - أشدّ حزمًا وصرامة منه في صلب أية كنيسة كانت. وقد كرّست هذه الطوائف مبدأ المرور بفترة تدريبية اختبارية، كما في التدرّج الرهباني (Noviziat)⁽³⁹⁾. وعلى نقيض مبادئ الكنائس البروتستانتية الرسمية كانت الطائفة، وفق هذه التراتيب، تحجّر على الذي تمّ فصله بسبب جنح أخلاقية كل اتصال وتعامل مع أعضاء الجماعة، فتلقى عليه إذن عقوبة المقاطعة التامة، بما في ذلك على صعيد المعاملات الاقتصادية؛ كما كان يعتمد في بعض الحالات إلى تجنّب كل علاقة مع من لم يكونوا من "الإخوان"، ماعداً

= نظر ميّو كانت هناك "كنيسة ظاهرة" فقط حيث استتب نظام تأديبي كنسي وحيث كان إجراء الحرم الكنسي يشكل عنصراً نافذاً بديهاً للتصدي لسلوك شائن وزواج مختلط. أما جماعة Rynsburger Kollegianten فكانوا خاليي العقائد الدغمائية وركزوا فقط على سلوك العيش كمعيار). وفيما يتعلق بالهوغنوت فكان لديهم نظام الضبط الكنسي، الشديد الصرامة في واقع الحال، من حين لحن عرضة للتعطيل، مراعاة بالضرورة لسلطة النبلاء السياسية بمكان وجودهم. وكان أنصار هذا النظام في إنجلترا بالخصوص من الطبقة الوسطى الرأسمالية البورجوازية، في مدينة لندن على سبيل المثال. ذلك أنها ما كانت لتخشى حكم رجال الكنيسة، بل بالعكس كانت تضمّر استعمال نظام الضبط الكنسي أداة لتدجين وتطويع عامة الناس. بيد أن فئات أصحاب الصناعات الحرفية كانت هي أيضاً تؤيد هذا النظام. وهو ما لا ينطبق بطبيعة الحال إلا بقدر قليل نسبياً على طبقتي النبلاء والقرويين. أما مناهضوه فهي السلطات السياسية، وفي إنجلترا البرلمان أيضاً بالتالي. ولم تكن "المصالح الطبقية" هي السائدة في هذه المسائل، كما تثبته الوثائق، بل الدينية أولاً، إلى جانب المصالح والقناعات السياسية. والكل على علم بالصرامة التي تميز بها نظام الضبط الكنسي في إنجلترا الجديدة، ولكن أيضاً في الطهورية الأصلية. وفي عهد كرومويل تكرر ورود مقترح لدى سلطه المسؤولية على تطبيق نظام الضبط الكنسي (Major Generals و Commissioners) يطالب بنفي كل المتقاعسين والفاسقين والمارقين من الناس. وكان في سبر الميثوديين أن يتم إقصاء العضو الذي مازال في مرحلة اختبار وتدريب لسوء سيرة دون نقاش، وبعد تقصي لجنة بالنسبة للأعضاء الكاملين. وفي خصوص الهوغنوت (الذين استمروا زمناً طويلاً في شكل "طائفة") فإن بروتوكولات سينودساتهم تكشف عن إجراءات رقابة ضد تزيف سلع وحالات غش (السينودس السادس: Avert. Gén. XIV)، وبكثرة عن تراتيب تتعلق باللباس، بينما كان امتلاك العبيد مباحاً والمتاجرة [بهم؟] أيضاً (السينودس 27)؛ وكان العمل بالفروض الجبائية يشكو تراخياً (السينودس السادس: Cas de conc. déc. XIV)؛ الربا (المصدر نفسه XV - انظر: السينودس الثاني، Gen. 17 والسينودس الحادي عشر، Gen. 42). ولقد نُعت المشيخون الإنجليز الأوائل في المراسلات الرسمية في أعقاب القرن السادس عشر كونهم Disciplinarians (حسب بيرسون، المصدر المذكور). (39) يبدو أن جميع الطوائف كانت تعمل بإدراج فترة تجريبية، مدتها، عند الميثوديين مثلاً، ستة أشهر).

عند الضرورة القصوى⁽⁴⁰⁾. وكانت الطائفة تضع كلفة هذه الإجراءات في عهدة "علمانيين"، أي أشخاص ليسوا من الكهنوت (Laien). إذ ما كان لأي سلطة دينية أن تحل محل الجماعة العقدية في مسؤوليتها التضامنية تجاه الرب. فحتى عند المشيخين كان شأن شيوخ القوم من غير رجال الدين جد رفيع. بل وأكثر من ذلك كانت حركة الاستقلاليين، وأكثر منهم المعمدانين الباتيست، عبارة عن نضال ضد سيطرة لاهوتية على الجماعة العقدية⁽⁴¹⁾، - وبالطبع، وبالتوازي، بمنزلة عملية كهنوتة - (Kle-rikalisation) سلك غير كهنوتيين (Laiantum) يتولون مهام المراقبة الأخلاقية بالتسيير الذاتي والإنذار، وحتى بعقوبة الحرّم الكنسي⁽⁴²⁾. ولقد برزت سلطة غير الكهنوتيين في صلب الكنيسة بجزء في التوق إلى حرية الخطبة الوعظية لغير رجال الكنيسة⁽⁴³⁾ - أسوة بأوضاع الجماعة المسيحية للرعيّل الأول - ، هذا التوق الذي

(40) في الوثيقة المعروفة بـ Apologetical Narration "للأخوة المنشقين الخمسة"، المنشقة عن سينودس واستمنستر، تم إحلال طلب التخلص من Casual and formall Christian محل الصدارة. ولا يعني هذا في البداية سوى انفصالية إرادوية، وليس الصدود عن التعامل والتواصل. إلا أن روبنسون (Robinson)، الكالفيني المتزمت والمدافع عن سينودس دودراخت (انظر فيما يهه: Dexter, Congregationalism, p. 402)، ذهب في رأيه في الأصل، قبل أن يعتدل، إلى أن المنشقين الاستقلاليين - حتى إن كان من الراجح أنهم من المختارين - لا يجوز لهم التواصل مع الغير. هذا وقد تلافى جل الطوائف تبني هذا المبدأ علناً، بل إن بعضها تبرأ منه - كمبدأ على الأقل - صراحة. واعتبر باكستر (Baxter, Christian Directory, II, p. 100) أنه في حالة ما يأخذ رب البيت أو القسيس المسؤولية على عاتقه فلا ضير على المرء إن اضطر إلى أن يقيم الصلاة صحبة ملحد (Ungodly). إلا أنه موقف غير طهوري. وقد أدت ميدينيغي (Mijdinge) دوراً هاماً جداً لدى الطوائف المعمدانية الراديكالية في هولندا في القرن السابع عشر.

(41) لقد برز هذا في محاجات وخصومات جماعة المهاجرين بأمرستردام في مستهل القرن السابع عشر بأقصى ما يكون من الحدة. وبالمثل كان لرفض غير كهنوتيين لنظام ضبط كنسي يسيره رجال الدين، ومناشدتهم سلطة مدنية في الكنيسة وفي نظام الضبط، أهمية فاصلة في النزاعات بين الكنائس في عهد كرومويل.

(42) كانت مسألة توظيف شيوخ الجماعة محل نقاشات مزمنة لا تهتما فيها يعنيها هنا.

(43) وهو ما جاء ضده المرسوم الصادر عن البرلمان "الطويل"، بتاريخ 31 كانون الأول/ ديسمبر 1646، الذي أريد به أن يكون ضربة موجهة ضد الاستقلاليين/ الانفصاليين. ومن جهة أخرى كان روبنسن قد تولى الدفاع كتاباً عن مبدأ Liberty of prophesying. ومن وجهة نظر المنظومة الأسقفية فقد خصه تايلور (Jeremy Taylor, The liberty of prophesying, 1647) ببعض التنازلات. واشترطت سلطات كرومويل Tryers، للترخيص على ذلك شهادة عن ستة من أعضاء الجماعة الرسميين، من بينهم أربعة من غير رجال الدين. وفي مستهل حركة الإصلاح الديني الإنجليزية كان Exercises و Prophesying في كثير الحالات يقابلان من قبل أساقفة إنكليكيانيين متحمسين لا بالتسامح فحسب بل حتى بالدعم والتأييد. وفي اسكتلندا أصبحت (1560) جزءاً راسخاً دستورياً =

تضارب بأشد ما يكون لا مع مفهوم الوظيفة في اللوثرية فحسب، وإنما أيضاً مع النظام الإلهي في نظر المشيخية الإنجيلية، وبجزء في الاعتراض عموماً ضد سلك لاهوتي من الخطباء الواعظين المحترفين: فكان المرام أن لا يكون الاعتبار إلا للكاريزما، وليس من أجل التكوين التعليمي والتعيين الوظيفي⁽⁴⁴⁾. ولم تشاطر طوائف أخرى، أو ليس بصفة دائمة، ما ذهب إليه الكويكر/ الصاحيين بمبدئهم المتطرف، القائل بأنه في محفل قدّاس ينبغي أن لا يتكلم إلا من وقعت عليه "الروح" في تلك اللحظة، وبالتالي فلا وجود قطعاً لكاهن محترف⁽⁴⁵⁾.

بيد أن القسيس يقوم بمهمته مبدئياً لا بوصفه "مستأجراً"⁽⁴⁶⁾ بل من باب الوظيفة الشرفية، أو مقابل هبات شرفية تعطى عن طوعية بمحض الإرادة⁽⁴⁷⁾، وإلا فباعتبار عمله وظيفه ثانوية ومقابل تعويض للنفقات المنجزة فحسب⁽⁴⁸⁾؛ أو أنه يكون قابلاً للإقالة في كل حين، أو أنه يستتب نوع من التنظيم، كما في هيئات التبشير

= من النشاط الكنسي، وفي سنة 1571 استتب العمل بهما في نورثامبتن ثم في بقاع أخرى. غير أن الملكة إليزابيث أصرت على اضطهادهما، كنتيجة لإعلانها ضد كارتوايت لعام 1573.

(44) وكان سميت سابقاً بالمطالبة، في أمستردام، بأن لا يكون أي شيء أمام المتجدد الولادة، عند إلقاءه الخطبة الوعظية، بما في ذلك الإنجيل.

(45) صحيح أن هذا لم يعد يطبق اليوم في أي مكان بصفة راديكالية. وتفيد "الأسطورة" الرسمية في هذا الشأن أنه حسب تجارب الجماعة يجلس الأعضاء الأكثر قابلية لاستقبال الروح، عند إقامة القداس، على كنية خاصة قبالة بقية الجماعة، وينبهي الكل ينتظرون في سكوت تام أن تحل الروح في أحد منهم (أو ربما أيضاً في فرد آخر من الجماعة). ولخيتي لم تحل الروح، أثناء قداس واكتبه في بعض المعاهد بينسلفانيا، كما تمنيت في سيدة عجوز اشتهرت بالكاريزما، كانت تجلس على الكنية في زينا البسيط الجميل، وإنما - حسب اتفاق مسبق، بدون شك - في أحد أعوان مكتبة المعهد، تولى إلقاء خطبة تنضح علماً حول مفهوم "القدّيس".

(46) لقد شرعت الثورات الكاريزماتية للطائفيين (من قبيل فوكس وأمثاله) في الجماعات العقائدية في كل الحالات بمخاصمة صاحب الوظيفة المدرة، بوصفه "مستأجراً"، ومناصرة المبدأ الرسولي القائل بمجانبة الوعظ الحر للمستلم بالروح. ودارت مجادلات حادة في البرلمان بين غودوين، من شق المنشقين (Kongregationalist)، وبرين (Prynne)، الذي اتهمه بأنه، على نقيض مبادئه المزعومة، استحوذ على جراية "Living"، بينما أكد الأول أنه لم يتسلم سوى ما أعطي عن طوعية.

(47) وهو ما جاءت المطالبة به في Agreement of the People، بتاريخ 1 أيار/ مايو 1649، حقاً لكل الواعظين.

(48) هكذا الحال بالنسبة إلى الواعظين المحليين على مذهب المتودية.

الديني، يشمل قساوسة متجولين ينشطون كل مرة في نفس "الدورة" المحددة⁽⁴⁹⁾، كما هو معمول به عند الميثوديين⁽⁵⁰⁾. فهناك حيث تمّ الحفاظ على الوظيفة (في المعنى التقليدي الدارج)، وبالتالي الكفاءة اللاهوتية⁽⁵¹⁾، فإن هذه لم تعد أن تكون شرطاً اختصاصياً تقنياً، بينما شكلت الكاريزما، الناجمة عن الوضعية من حيث الخطوة بالنعمة، الصّفة الأهمّ حسماً؛ وعليها [الوضعية] وعلى التأكد منها كانت تركز تحرّيات السّلطات التي كانت - على غرار ما عرف بـ (Triers) (هيئات محلية لإصدار شهادات كفاءة) وسلطات تأديبية دينية⁽⁵²⁾ (Ejectors) في عهد كروموال - تتولى اختبار رجال الدّين من حيث تأهلهم لمهمتهم. وهكذا يتضح أنه تمت مراعاة الطابع الكاريزماتي للسلطة بمثل ما كان يراعى الطابع الكاريزماتي للعضوية في الجماعة العقديّة. ومثلما كان جيش القديسين تحت كروموال لا يتناول العشاء الرباني إلا

(49) في سنة 1793 عمد في الميثودية إلى إلغاء كل فرق بين واعظين مكرسين وغير مكرسين، وكذلك إلى المساواة بين الواعظين المتجولين غير المكرسين، المبشرين إذن، دعائم الميثودية النموذجيين، والذين سبق أن كرسوا في الكنيسة الأنجليكانية. وفي نفس الحين تحصل الواعظون المتجولون على حق الانفراد بالكرز في كامل الدورة المحددة وبمناولة الأسرار الربانية دون منافس (لم يبادر الميثوديون بمناولة الأسرار مبدئياً إلا آنذاك لكن دوماً في ساعات تختلف عن مواعيد الكنيسة الرسمية التي استمر الميثوديون يدعون الانضواء تحت رايتهما). وبما أنه حرم عليهم، منذ 1768، تعاطي مهن مدنية إضافية، ترتب عن ذلك نشوء "كهنوت" جديد. ومنذ عام 1836 استتب العمل بإجراء تكريسي رسمي. وفي مقابلهم [الواعظين المتجولين] كان هناك الواعظون المحليون المتدبون عرضياً من بين غير رجال الدين، دون منحهم حق مناولة الأسرار الربانية والمشرط عليهم النشاط محلياً فقط. ولم يكن لهذا الصنف ولا ذاك لباس وظيفي خاص.

(50) صارت "الدورات" التبشيرية المحددة في معظمها، في إنجلترا على الأقل، تتوقف على خورنيات صغيرة، فالت رحلات القساوسة الواعظين إلى مجرد وهم. واستمر بأي حال، إلى حاضرنّا هذا، العمل جارياً بأن لا يباشر القس الواحد الدورة نفسها أكثر من ثلاث سنوات. وكان هؤلاء واعظين محترفين. أما الواعظون المحليون، الذين يتتدب من بينهم الواعظون المتجولون، فكانوا بالعكس أناساً من ذوي المهن المدنية، ولهم تراخيص بممارسة الوعظ لمدة (في الأصل) سنة واحدة في كل مرة. وكان وجودهم ضرورياً نظراً لكثرة عدد خدمات القديس والصلوات. وكانوا قبل كل شيء يمثلون العمود الفقري في منظومة "الأقسام"، بها تتطلبه من رعاية دينية، فكانوا إذن العنصر المحوري في نظام الضبط الكنسي.

(51) بلغت معاداة كرومويل لـ "برلمان القديسين [الظاهرين]" ذروة في قضية الجامعات (التي كانت تفرض بالكف بصفة قاطعة عن أداء "العشر" وكل الوظائف المدرّة). وما كان كرومويل ليستجيب لتقويض صرح هذه المؤسسات الثقافية - التي كانت حيثنّ تتعهد بالخصوص تهيئة رجال اللاهوت لهم.

(52) طبقاً لمقترح من سنة 1652، وبالأساس أيضاً بناء على الدستور الكنسي لسنة 1654.

على يدي من كان أهلاً لذلك دينياً، كان الجندي تحت كروموال يرفض الانضواء تحت راية أمر لا ينتمي معه إلى جماعة المؤهلين للعشاء الرباني⁽⁵³⁾.

لقد كانت في الداخل، فيما بين أعضاء الطائفة، وعلى الأقل لدى المعمدانين والفرق المتفرعة عنهم، تسود، حسب المفترض، روح الأخوة التي اتسم بها مسيحيو الرعيل الأول⁽⁵⁴⁾. وكان اللجوء إلى المحاكم الحكومية يُعتبر لدى البعض منهم أمراً شائناً⁽⁵⁵⁾، كما كان هناك فرض الركون إلى الحلول الاستثنائية⁽⁵⁶⁾. ولئن كان التعامل اقتصادياً مع غير الإخوان بطبيعة الحال غير محرم (عدا أحياناً عند جماعات موعلة في التطرف)، إلا أن الإخوان كانوا بطبيعة الحال يفضلون ويجلون على غيرهم⁽⁵⁷⁾. وكان نظام الشهادات (على الانتماء وعلى سلوك العيش)⁽⁵⁸⁾ لصالح الإخوان الراحلين معمولاً به منذ البداية. ولقد كان كيان التعاضد والتكاتف بين جماعة الكويكر على درجة من التطور أدت في نهاية المطاف، بسبب رفعة التكاليف المترتبة على ذلك، إلى

Gardiner, *Fall of the Monarchy*, I, p. 380.

(53) نجد مثلاً على ذلك في:

(54) بدوره يسنّ اعتراف إيمان واستمنتر مبدأ واجب المساعدة المتبادلة، الداخلية منها والخارجية. وفي كل الطوائف أحكام مضاهية متعددة.

(55) لقد حاول الميثوديون مراراً الإكراه على اللجوء إلى القضاء الديني بالرفق. وبعثوا من جهة أخرى سلطات كان بالإمكان الاحتكام إليها ضد مدينين محاطلين.

(56) في الميثودية الباكرا كانت كل قضية في التوقف عن تسديد مدفوعات تحال على لجنة من الإخوان لتقصيها. وكان من شأن الاقتراض دون قدرة مضمونة على تسديد الدين أن يؤدي إلى الرفق: لذا كانت الجدارة الائتمانية متوافرة. وقد أثبت واجب مساعدة الإخوان عند الشدة مثلاً في اعتراف إيمان التغطيسيين البانيس اعتراف إيمان هانزرد نوليز (c. 28) باشتراط أن لا يلحق ذلك بقداسة الملكية أي ضرر. وينص أحياناً بكل حدة (مثلاً في وثيقة Cambridge Platform لعام 1647/ طبعة 1653، رقم 6) على واجب الشيوخ تنفيذ ما يلزم من الإجراءات ضد الأعضاء الذين لا يبارسون مهنة أو أنهم يتقاعسون في أداء مهنتهم.

(57) وهو عند الميثوديين منصوص عليه حرفياً.

(58) وهي عند الميثوديين، في أصل الحال، قابلة للتجديد كل ربع سنة. وكان الاستقلاليون الأوائل، كما ذكرنا، يسمحون بالمشاركة في تناول العشاء الرباني لحاملي التذاكر دون غيرهم. وبالنسبة إلى التغطيسيين البانيس كان يشترط لقبول غريب ضمن الجماعة أن يكون مزوداً برسالة توصية من جماعته الأصلية: انظر ذيل طبعة 1689 لاعتراف إيمان هانزرد نوليز (West Chester, Pa. 1827). وكانت الجماعات المعدانية الثلاث بأستردام في بداية القرن السادس عشر عملت بمقتضى هذا النظام نفسه، الذي نجده منذ ذلك الحين يتكرر في كل مكان. وفي ماساتشوستس ومنذ 1669 كانت (عوضاً عن الترخيص للعشاء الرباني في الأصل) شهادة من القساوسة الواعظين ورجال مختارين على التدين القويم وحسن السيرة تقوم مقام اختبار تأهيلي للحصول على حق المواطنة السياسي.

تعطل مساعي الدعاية التبشيرية. وكان التلاحم بين الجماعات وثيقاً متيناً، بدرجة أنه يعدّ داعياً من دواعي الاستيطان الجماعي المتكتل في إنجلترا الجديدة، ذي النزعة الحضريّة القويّة منذ البداية⁽⁵⁹⁾، على عكس ما كان عليه في اتجاه الجنوب. في ضوء كل هذه النقاط تتجلى، كما يستبان، الوظائف العصرية للطوائف الأميركية والروابط شبه الطائفية، المستعرضة في مستهلّ هذا الشرح المختضب، بوصفها مخلفات وعناصر متبقية ورواسب منحدرّة قواماً من تلك الظروف والأوضاع التي كانت في سالف العهد سائدة في كافة الطوائف والحلقات العقائدية المستقلة التقشفية، والتي هي اليوم بصدد الاندثار. ويتأكد بالدليل أن "الاعتزاز الطبقي" الحضري العظيم لأتباع الطوائف العقدية كان متوافراً ملموساً منذ البداية⁽⁶⁰⁾.

ماذا كان إذن - ولم يزل - الشأن الحاسم في كل هذا التطور فيما يهمّ مسألتنا؟ لقد كانت لإجراء الحزم الكنسي في القرون الوسطى أيضاً عواقب سياسية ومدنية خطيرة، ربّما أفدح رسمياً ممّا آل إليه الوضع زمن الحرية الطائفية. وفي القرون الوسطى أيضاً كان حق المواطنة الكاملة حكراً على المسيحي. وفي القرون الوسطى أيضاً أدت إمكانية تطبيق الإجراءات التأديبية على أسقف لم يسدّد ديناً عليه، مثلاً بين ذلك [مؤرّخ الاقتصاد الألماني القروسطي] ألويس شولته (Aloys Schulte) بأدق ما يكون، إلى أن غدا الأسقف أجدر بالاثتمان من أمير دينوي. وبالنسبة إلى ملازم في الجيش البروسي كانت خشية الطرد بسبب ديون تعني ارتفاعاً في جدارته بالثقة عند الاثتمان. وهو ما ينطبق بالتام على طالب جامعي ألماني ينتمي إلى بعض الجمعيات الطلابية المحافظة. ثم وأخيراً كان الاعتراف السري وسلطة الردع الكنسية في القرون الوسطى أيضاً يمكنان من الوسائل اللازمة لتنفيذ إجراءات نظام الضبط الكنسي الصارمة، وهو ما جرت عليه الحال فعلاً. وكانت في المقام الأول تُستغل ما يتيح أداء اليمين من إمكانية تسليط عقوبة الحزم الكنسي على المدينين كضمان على مستحقات.

صحيح كل هذا. لكن لم تكن فقط في كل الحالات المذكورة أنماط التصرف

(59) وهو ما يؤكده دويل (Doyle) في أثره المذكور مراراً؛ وقد عزا إلى هذه الظاهرة تفوق الطابع الصناعي بإنجلترا الجديدة، على نقيض المستوطنات الزراعية.

(60) انظر مثلاً ملاحظات دويل حول الأوضاع الطبقيّة في إنجلترا الجديدة، حيث كانت الأسر ذات التقاليد الدينية الأدبية العريقة هي التي تشكل الشريحة "الأرستقراطية"، وليس فئة الملاكين.

المفضلة والمستكرهه بفعل تلك الظروف والوسائل مختلفة كل الاختلاف عن تلك التي نَمّاها ورعاها التقشف البروتستانتي، أو عمل على كتبها. ففي حالة الملازم البروسي مثلاً، أو الطالب المنخرط في الجمعية الطلابية وربما حتى الأسقف، ما كانت الجدارة العالية بالالتحاق لتعود بالأساس على تنمية وتهذيب صفات شخصية على صعيد المعاملات المالية والتجارية. ثم إنّه - وهو ما يتصل مباشرة بالملاحظة الأخيرة - لا بد أن تكون نوعية المفعول مغايرة بالتمام، حتى إذا كان اتجاه المفعول متساوياً. لقد كان نظام الضبط الكنسي القروسطي واللوثري، على حد السواء، أولاً: رهن تصرف السلطة الدينية؛ ثانياً: ينفذ، إن هو دخل حيز النفاذ، بوسائل إلزامية؛ وثالثاً: يعاقب أو يجازي أعمالاً واقعية منفردة. أما مثيلها عند الطهوريين والطوائف فكان أولاً: يطبق على الأقل بمشاركة أشخاص من غير رجال الدين وغالباً تحت إمرة هؤلاء فحسب؛ ثانياً: يؤدي مفعوله بوسائل تقوم على ضرورة فرض الذات؛ وثالثاً: يرفع وينمي صفات أو - إن حبذنا التعبير - : يصطفئها. والنقطة الأخيرة هي الأهم. لقد كان يتعيّن على عضو الطائفة (أو الحلقة العقائدية المستقلة)، كشرط للانضمام لدائرة الجماعة، التحلي بصفات نوعية مضبوطة، كان امتلاكها - كما تمّ شرحه في المقال الأول - من الأهمية بمكان بالنسبة إلى نموّ الرأسمالية العقلانية الحديثة وتطوّرها. وكان ينبغي على المعني، لتأمين بقائه في كنف هذه الدائرة، المثابرة المستديرة على إعطاء الدليل على امتلاكه هذه الصفات وعرضها باستمرار للاختبار: فكانت تنمو فيه وتهذب بثبات ودوام. فعلى غرار خلاصه الأخرى - حسبما ورد في المقال السابق - ارتبط وجوده الدنيوي الاجتماعي بأكمله وتقيد بضرورة إخضاعه "للاختبار"⁽⁶¹⁾. وقد أثبتت التجربة أنه ليس هناك من وسيلة تنمية وتهذيب صفات أكثر فعالية ونجاعة من تلك الحاجة الأكيدة إلى فرض الذات اجتماعياً في دائرة الرفاق. وهو ما جعل نظام الطوائف، للحفاظ على تلك الصفات الأخلاقية وتهذيبها باستمرار وتروؤ، يظهر مقارنة بنظام الضبط الكنسي الموازي الإلزامي الطابع، كترية واصطفاء عقلايين، مقابل نظام يعتمد الأمر السلطوي والعقاب بالحبس.

(61) في مقابل ذلك، ولكي نعيد ما سبق أن ذكرنا، كان الاعتراف الكاثوليكي وسيلة لتخفيف العبء والتنفيس عن ضغط باطني عنيف، كان على الفرد في الطائفة أن يبقى تحت وطأته باستمرار في متعج عيشه. أما عن السؤال إلى أي حد كانت بعض التشكيلات لجماعات دينية في العصر الوسيط، على سنة الكنيسة الرسمية أو بعياد عنها، سبابة لهذه المذاهب من البروتستانتية التقشفية وممهدة لها، فهو لم يحن بعد أجل الخوض فيه.

على هذا الصّعيد، كما على بقية الأصعدة كلها تقريباً، تمثل الطوائف الطهورية/ البوريتانية، بوصفها أبرز من تبنى ومثل التقشف الديني، النقيض الأكثر فعالية وتأثيراً، بل وإلى حد ما النقيض الفعال الوحيد للمؤسسة الكاثوليكية للتصرّف في شؤون النعمة الخلاصية. وعليهم يعود تركيز أقوى المصالح الفردية لكرامة النفس والاعتبار الذاتي اجتماعياً، في سبيل ذلك السعي إلى تربية الصفات الأخلاقية وتهذيبها، وبالتالي أيضاً هذه الحوافز الفردية والمصالح الشخصية في سبيل الحفاظ وترويج الأخلاقيات الطهورية/ البوريتانية "المدنية/ البورجوازية" بما ينتج عنها. هاهنا يكمن لبّ الأمر وجوهره، بالنظر إلى نفاذ المفعول وحدة التأثير ووقعه. ذلك أنه - ولكي نكرر ما سبق⁽⁶²⁾ - ليست التعاليم الأخلاقية لدين ما بل هو ذلك السلوك الأخلاقي، المَجْعول عليها مكافآت بحسب نوعية أسبابها الخلاصية ومشروطيتها، هي التي تشكل لها الإيطوس المميز "ها"، في المعنى السوسولوجي للكلمة. لقد كان ذلك السلوك في المذهب الطهوري صنفاً محدداً، منهجياً معقلاً، لمتنهج العيش الذي مهّد الطريق - وفق معطيات وشروط حاصلة - لـ "عقلية" الرأسمالية الحديثة. وكانت المكافآت لدى كل الفرق الطهورية مجعولة "للاختبار" التبريري حيال الإله، بمعنى تأمين الخلاص، وفي داخل الطوائف الطهورية حيال الناس، بمعنى فرض النفس اجتماعياً. وكلا الحالتين تتكاملان في الاتجاه ذاته من المفعول. وساعد هذا في ولادة "العقلية" الرأسمالية الحديثة، وبالتحديد الإيطوس المميز لها، أي إيطوس المجتمع البورجوازي الحديث. لقد شكل تأسيس الحلقات العقائدية المستقلة عن الكنيسة الرسمية (الكونفاتيكل) والطوائف بالخصوص، بما أفضى إليه من تفجير جذري للترابط الأبوي والسلطوي⁽⁶³⁾، ومن قلب، على طريقتها، للمقولة: إن على المرء أن يطيع الربّ أكثر مما يطيع الإنسان، شكل هذا ركيزة من أهمّ الركائز التاريخية لـ "الفردانية" الحديثة.

(62) تجدر إعادة التنبيه بكل إلحاح إلى هذا التنقيص الحاسم في أولى هاتين المقاليتين. لقد كان الخطأ الجوهري لنقادي أنهم لم ينتبهوا لذلك. وسيعترضنا سياق شبيه لحد كبير عندما نتطرق لموضوع الأخلاقيات الإسرائيلية القديمة، في علاقتها بالأخلاقيات المصرية والفينيقية والبابلية، الشبيهة بها كل الشبه من حيث التعاليم.

(63) في العصر القديم كان تكوين الجماعة الدينية، لدى اليهود كما لدى المسيحيين الأوائل، يسير، باختلاف الصفة، في نفس الاتجاه (عند اليهود ترتب على ذلك، كما سوف نرى، اندثار الأهمية الاجتماعية للعشيرة، كما أدت المسيحية إلى مفعول مماثل في بدايات القرون الوسطى).

وهنا يُستوجب في نهاية الأمر إضافة ملاحظة أخيرة، من باب المقارنة، لفهم هذا المفعول المتعلق بالأخلاقيات. لقد عرفت التنظيمات النقابية القروسطية للحرف أيضاً وفي كثير الأحيان مراقبة مماثلة على صعيد القواعد والضوابط الأخلاقية العامة، الخاصة بالأعضاء، شبيهة بنظم الضبط الكنسي الرديعي التي كانت تمارسها الطوائف البروتستانتية التقشفية⁽⁶⁴⁾. إلا أن الفارق، الذي لا مناص منه، في المفعول والتأثير على تصرّف الفرد في المجال الاقتصادي واضح بكل جلاء. إن التنظيم النقابي القروسطي كان يجمع شمل رفقاء في نفس الحرفة - مما يجعل منهم منافسين لبعضهم بعضاً - وذلك بهدف حصر المنافسة والسعي العقلاني إلى الكسب، الجاري في حيّزها. كما أنه اضطلع بمهمة التربية على الخصال "البورجوازية/ المدنية"؛ وكانت، في معنى معين (لا مجال للتوسع فيه هنا)، أداة حاملة لـ "العقلانية" البورجوازية. لكن في مفهوم "سياسة التغذية" والميولات التقليدية - بما ترتب على ذلك من النتائج العملية المعروفة - طالما امتلكت، في حرصها على تعديل الاقتصاد، قوّة ونفوذاً. أما الطوائف التي كانت تلم شمل لا رفاق حرفة ذوي تأهل تقنيّ، جمع بينهم تكوين مهني أو روابط عائلية، وإنما رفاق عقيدة مؤهلين أخلاقياً، جمعهم اصطفاء وتربية أخلاقية مشتركة، فإنها كانت تراقب وترتب سيرة عيشهم فقط على أساس شرع شكلي وتكشف منهجي، دون تلك الغاية المادية، المرتبطة بسياسة التغذية، المعرّقة لاتساع رقعة السعي العقلاني إلى الكسب. لقد كان النجاح الرأسمالي الذي يحققه رفيق في التنظيم النقابي الحرفي يفسد الروح التي تسوده ويؤوّل بها إلى الانحلال - وهو ما حدث فعلاً في إنجلترا كما في فرنسا - فكان مستهجناً مستقبحاً. أما النجاح الرأسمالي الذي يحققه الأخ في الطائفة العقدية فكان - إذا تحقق بصفة شرعية - دليلاً على اختباره وحظوته بالنعمة الربّانية، كما كان يعلي هيبة الطائفة وحظوظ نجاح دعايتها، فكان بالتالي أمراً مستساغاً مستحبّاً، كما تبرهن على ذلك استشهادات عديدة الذكر. إن تنظيم العمل الحرّ في الرابطات الحرفية في شكلها الغربي القروسطي - بعكس ما كانت تهدف إليه تماماً - لم يكن عائقاً فحسب، بل

(64) كبديل عن أمثلة إضافية، انظر كتاب الحرف الباريزي للقاضي بريفو إيتيان دو بوالو (Prévôt) Etienne de Boileau من سنة 1268: Hist. Générale de Paris, éd. Lespinasse & Bonnardot, pp. 211, 8, 215, 4.).

وكذلك مرحلة سابقة للتنظيم الرأسمالي للعمل، ربما لم يكن بالإمكان تفاديها⁽⁶⁵⁾. بيد أنه، بطبيعة الحال، ما كان بوسع الإيطوس الرأسمالي البورجوازي الحديث أن ينجب هذا التنظيم من ذاته. إذ إن دوافعه [الإيطوس] "الفردانية" على الصعيد الاقتصادي ما كان بالإمكان أن يعود تسويغها وإعلاء شأنها عليها، بل فقط على منهجية العيش التي انتهجتها الطوائف العقدية، التقشفية النزعة.

(65) لا يمكن الخوض في تحليل هذه العلاقة السببية، المتشعبة نوعاً ما، على الهامش هنا.

ثبت باسماء الاعلام

أرمينيوس، جاكوب (Arminius, Jacobus) (1560-1609): لاهوتي هولندي بروتستانتي مصلح. وضع تعاليم تأسس عليها المذهب المعروف بـ Ar-minianism الذي اعتنقته جماعة "إخوانية" هولندية تعرف بـ Remonstrant-en. وتعني الكلمة "الرافضون"، إذ إنهم، وبالأخص، رفضوا تعاليم كالفين حول الاختيار المسبق للخلاص وقالوا بحرية الفرد في الإرادة والعقيدة، وبكفاءته، بفضل النعمة الربانية، وترجيح الخير على الشر، وكذلك بنسبية "الخطيئة الأصلية"، فتعرضوا للاضطهاد وأرغموا على الهجرة (إلى شمال ألمانيا). وأفضى النزاع إلى انعقاد مجمع دوردرخت (Dordrechter Synode) (1619) حيث تم التأكيد على تعاليم كالفين وتكفير ما ذهب إليه أرمينيوس وأتباعه.

ألبيرتي، ليون باتيستا (Alberti, Leon Battista) (1404-1472): مهندس معماري إيطالي وأديب متعدد الاختصاصات ذو شأن بالغ في تطوير فكر الحركة الأنسية (هومانيسم) وفن عصر النهضة (رينيسانس). من أعماله التي اعتمدها فيبر وأحال عليها في سياق نظريته حول تطور الفكر الرأسمالي الغربي كتاب *I libri della famiglia* حيث عالج ألبيرتي موضوع الاقتصاد المنزلي والأوضاع العائلية.

أولدنبارنفالت، يوهان فان (Oldenbarneveltdt, Johan van) (1619-1547): رجل سياسة هولندي؛ تزعم الحركة التي سعت عند أواخر القرن 17 إلى تحرير هولندا من الهيمنة الإسبانية والتي انبشقت عنها جمهورية تقلد فيها منصباً قيادياً.

نشب، زمن حكمه، نزاع عقائدي بين أنصار أرمينيوس وخصومهم من الكالفينيين، ما لبث أن استفحل واستحال حرباً أهلية، كان فيها الأمير موريتز فون أورانيا المنافس القوي لـ أولدنبارنفالت. وهزم هذا وحوكم وأعدم في أيار/ مايو 1619. وفي نفس السنة انعقد مجمع دوردراخت (Dordrechter Synode) للفصل النهائي لصالح العقيدة الكالفينية المعهودة.

أغسطينوس (Augustinus, Aurelius) (354-430): من أبرز "آباء الكنيسة" المسيحية، ولد بالقرب من عناية ودرس ودرّس بقرطاج قبل أن يتحول إلى روما وينخرط في سلك الكنيسة ويصبح (395) أسقفاً لمقاطعة شمال أفريقيا، مسقط رأسه. له الكثير من الأعمال التي صار لها تأثير بالغ على الفكر المسيحي وتعاليمه. من أشهر أعماله، فضلاً عن اعترافاته، كتابه حول الدولة الإلهية (De civitate Dei). وكما يستشف من عروض فيبر حول البروتستانتية الكالفينية فقد شكلت أفكار أوغسطينوس منهلاً هاماً من مناهل لاهوتها، لاسيما فيما يتصل بعقيدة النعمى والخلاص.

باكستر، ريتشارد (Baxter, Richard) (1615-1691): رجل دين إنجليزي؛ بعد أن عمل زمناً قساً واعظاً وراعياً في ظل الكنيسة الرسمية، أي المذهب الأنجليكاني، تركها لاعتناق المذهب الكالفيني لكنه لم يلبث أن انحاز إلى نزعة تتسم بتعاليم أكثر ليناً ورفقاً من الكالفينية، لاسيما فيما يتعلق بعقيدة الاختيار المسبق للخلاص، فتأسس من هنا على يديه المذهب المعروف بالانشقاقية (Nonconform-isme). من مؤلفاته المؤثرة والتي اعتمدها فيبر بصفة مكشوفة (فضلاً عن: *The Saint's Everlasting Rest*, 1650) كتابه *Christian Directory*.

بايلي، لويس (Bayley, Lewis) (أو وربما الأصح Bayly) (1565-1631): رجل دين إنجليزي وأحد أعلام المذهب التقوي الطهوري ومنظريه. اشتهر بكتابه *Practice of Piety*.

بريتانو، لوخو (Brentano, Lujo) (1844-1931): عالم ألماني في الاقتصاد والعلوم الاجتماعية. درس ودرّس في جامعات عدّة، قبل أن يستقر من 1891 إلى 1916 أستاذاً بجامعة ميونيخ. اشتهر بمساعيه الإصلاحية الاجتماعية، الليبرالية النزعة، فكان له تأثير في نظام اقتصاد السوق الاجتماعي، الذي انتهجته ألمانيا الاتحادية

منذ تأسيسها عام 1949. من أعماله التي كثيراً ما ذكرها فيبير وأحال عليها، من باب الجدل: (Die Anfänge des modernen Kapitalismus) (بدايات الرأسمالية الحديثة، ميونيخ 1916).

باكلي، هنري توماس (Henry Thomas Buckle) (1821-1862): لا شك أن المعنى هو المؤرخ الإنجليزي الذي اشتهر في النصف الثاني من القرن 19 بمؤلفه حول تاريخ الحضارة بإنجلترا (History of Civilization in England) (1857-1861). ولا شك في أن يعد هذا العمل من مصادر فيبير ومراجعته.

بونيان، جون (Bunyan, John) (1628-1688): أديب إنجليزي اشتهر وذاع صيته عالمياً بالخصوص بروايته (الدنية البعد) The Pilgrim's Progress from this World to that Which is to Come التي ألفها خلال فترة من فترات سجنه الطويلة، لأجل خروجه على الكنيسة الرسمية (الأنجليكانية)، بعد وقوعه تحت تأثير المذهب البوريتاني/ الطهوري. وتصف الرواية (صدرت في جزأين، أولهما سنة 1678) في قالب مجازي شيق رحلة مسيحي (Christian)، متعددة المراحل، إنجيلية المرجعية، من مدينة "الفساد"، حيث الخطيئة المثقلة للكاهل، إلى مدينة "السماء" حيث الخلاص والهناء الأبدي.

تاوولر، جوهانس (Tauler, Johannes) (1300-1361): لاهوتي ومفكر صوفي ألماني، تتلمذ على أيدي أشهر أعلام التصوف الألماني ميسير إيكهارت (Meister Eckhart). كان عضواً برهبانية الدومينيكان وعرف بخطابته الوعظية في الأوساط الشعبية بستراسبورغ، مسقط رأسه، وغيرها من المدن. بداية من لوثر، الذي ساهم في تحقيق أعمال تاوولر ونشرها (الخطب الوعظية)، وقع الكثير من زعماء حركة الإصلاح الديني تحت تأثير أفكاره التي تربط المثل الصوفية (مناشدة الاتحاد الروحاني بالإله، عن طريق استنكاف الدنيا والتزهد عن متعها) بواقع العبادة والتقوى وتدعم الانسجام بين الجانب الروحاني والجانب العملي.

ترولتخ، إرنست (Troeltsch, Ernst) (1865-1923): لاهوتي بروتستانتي ألماني وفيلسوف ورجل سياسة ليبرالي. درّس اللاهوت منذ 1892 في بون وهيدلبارغ ثم الفلسفة في برلين منذ 1915. سعى إلى وضع "الأسس لعلم ثقافة تاريخي يستمد من تحليل المجتمع العصري تحدييدات معيارية للتصرف في الحاضر" ولتهيئة مستقبل

الثقافة الأوروبية "المطبوع بصفة حاسمة بالمسيحية". وقد ركز ترولتش في أبحاثه اللاهوتية والفلسفية على البعد التاريخي والصرامة النقدية لفهم الثقافة العصرية عبر التطورات في التاريخ، لاسيما فيما يتعلق بالظاهرة الدينية. ومن هنا "تساءل عن أهمية البروتستانتية في نشأة ونمو العالم الحديث"، فتناول مختلف الكنائس والفرق المسيحية، وأخلاقياتها، بالتحليل لاستشفاف الأهمية المميزة لكل منها وتأثيرها في الثقافة الأوروبية". من أشهر أعماله مبدأ الأحقية المطلقة للمسيحية والتاريخ الديني (Die Absolutheit des (1902) Christentums und die Religionsgeschichte).

زوينغلي، أولريش (Zwingli, Ulrich) (1484-1531): من أشهر زعماء حركة الإصلاح الدينية الأوائل ومن أبرز رواد البروتستانتية المصلحة. قبل مبادرة لوثر غذت فيه صداقته بكبير مفكري عصره إراسموس الرغبة الجارحة في إصلاح أوضاع الكنيسة بالرجوع الحصري إلى الإنجيل، ومكنته الأوضاع في مدينة زيورخ السويسرية، بعد انطلاقة لوثر، من المرور إلى التطبيق العملي لتحقيق مرامه، حيث صار فيها منذ 1520 على رأس السلطة الكنسية. لم يتفق في كثير من الأوجه مع لوثر واشتهر بالتطرف في تأويلاته الإنجيلية (في مسألة العشاء الرباني مثلاً، وفي تحريم الصور والتماثيل، باعتبار ذلك، وبلاستناد إلى وصايا العهد القديم، من عبادة الأوثان) وفي أهداف الحركة الإصلاحية. آمن مبدئياً بالعلاقة المتينة بين الدين والسياسة وشدد على البعد السياسي الاجتماعي في المسيحية.

زنزندروف، نيكولاولس لودفيغ (Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von) (1700-1760): من أعلام الحركة التقوية (Pietismus) في ألمانيا. ينحدر من عائلة نبيلة نمساوية الأصل اضطرت بسبب اعتناقها البروتستانتية إلى الهجرة إلى (شرق) ألمانيا. درس الحقوق وعمل ببلاط دراسدن (إمارة ساكسونيا) ولكنه اتبع ميولاته الدينية، التي غلب عليها منذ الصغر تأثير نزعة سبينير التقوية، وتفرغ للنشاط الديني فأنشأ عام (1722)، في أرض اشتراها خصيصاً، مستوطنة لإيواء لاجئين دينيين سماها "هارنهوت" (Herrnhut) (بمعنى "تحت حماية الإله" أو "في رعاية الرب")، وجعل منها جماعة إخوانية: (die Herrnhuter Brüdergemeinde) تخضع لنظام عيش ممنهج وممارسة دينية مفصلة الترتيب والنسق، يحتل فيها الجانب العاطفي مكانة معتبرة، بكثرة حصص الأناشيد مثلاً، التي ألف منها زنزندروف عدداً وفيراً. وأولى هذا العمل الخيري والتبشير الإنجيلي أهمية بالغة وأوفد عدداً من أتباعه في هذه المهمة في أرجاء أوروبا وخارجها. وحرص زنزندروف على عدم انفصال

جماعته رسمياً عن الكنيسة اللوثرية، رغم أنها استقلت إدارياً وفي عديد الأوجه العقائدية بذاتها وغدت مركزاً من أهم مراكز الحركة التقوية في ألمانيا.

توما الأكويني (Thomas von Aquino) (1225-1274): أبرز لاهوتي وفلاسفة المسيحية في القرون الوسطى، عاصر المدرسة المدرسية (Scholastik). ولد بقصر عائلة نبيلة بأكوينو (Aquino) (قرب نابولي) بإيطاليا. استقى مبادئ علمه من الرهبان البندكتيين ثم الدومينيكان، قبل أن يلتحق بجامعة باريس. ألف كتباً ومقالات عدة غدت من أهم مراجع الفكر المسيحي قاطبة، بل الأساس "الرسمي" للفلسفة المسيحية (حسب قرار للكنيسة الكاثوليكية من 1876). وتنسب إليه مدرسة فلسفية - لاهوتية: (Thomismus) (التوماوية). من أبرز مساعي فكره ربط الصلة بين العقيدة والعقل وبين الفلسفة واللاهوت، باعتبار التوفيق بينها الطريق المؤدي إلى استكمال الحكمة المسيحية. ومن هنا يشهد له فضل عقلنة اللاهوت المسيحي وتكريسه "علمياً". تأثر (عبر أستاذه ألبارتوس ماغنوس أولاً) بفلسفة أرسطو وقام بشرح أعماله الرئيسية، كما عمل على التوليف، لاسيما في باب الأخلاقيات، بين الفكر الأرسطي والتعاليم الموروثة عن "أب الكنيسة" أغسطينوس، التي كانت متشعبة بأفكار أفلاطونية (وهو ما جعله أيضاً ينخرط في جدال مع فلسفة ابن رشد (Averroism)). من أهم أعماله خلاصة اللاهوت (*Summa Theologica*) وخلاصة الرد على الكفار (*Summa contra Gentiles*) أو حسب العنوان الإضافي: حول حقيقة العقيدة الكاثوليكية، وكان موجهاً بالأساس ضد المسلمين واليهود). في سنة 1323 كرسته كنيسة روما قديساً.

ديفو، دانيال (Defoe, Daniel) (1660-1731): كاتب إنجليزي اشتهر خصوصاً بروايته *Robinson Crusoe*. تورط في شبابه (1685) في مخاطر السياسة الإنجليزية والصراعات حول السلطة، واضطر إلى الفرار من إنجلترا، ثم عاد وتعاطى التجارة إلى أن أفلس وتوجه إلى أعمال أخرى للارتزاق، منها الكتابة وتأليف المقالات حول مسائل راهنة في شؤون المجتمع الدينية والاقتصادية والسياسية. من ذلك أنه تجرأ على القدح في الكنيسة الأنجليكانية، عاثباً عليها قلة تساعدها تجاه المنشقين عنها، فتعرض للملاحقة والعقاب. لكنه واصل المسار النقدي عبر الصحافة إلى أن كتب له النجاح والشهرة بظهور روايته روبنسن كروزو سنة 1719.

رينشل، ألبراشت (Ritschl, Albrecht) (1822-1889): لاهوتي

بروتستانتية، درّس التاريخ العقائدي والكنائسي بجامعة بون وغوتنغن. أسّس مدرسة لاهوتية مؤثرة في البحث اللاهوتي البروتستانتي، من أعلامها أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack, 1851-1930). رأى في البروتستانتية "نزعة حازمة للسيطرة بالفعل على الدنيا بواسطة الإنسان الناشط مهنياً". من أهم أعماله، التي أحال عليها فير بوفرة، بالاستشهاد والنقد، تاريخ المذهب التقوي *Geschichte des Pietismus* (1880-86) وكتاب حول عقيدة التبرير والمصالحة في المسيحية (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung) (1874-70).

سومبارت، فارنر (Sombart, Werner) (1863-1941): باحث ألماني في علوم الاجتماع والاقتصاد. درس الحقوق والاقتصاد في برلين وروما وبادر التعليم بجامعة براسلاو (1890)، بعد أن اعترض "أمير" مقاطعة بادن على التحاقه بجامعة هايدلبارغ بوصفه "يسارياً متطرفاً". واستقر به الحال أخيراً ببرلين حيث درّس من 1906 إلى 1938. وأبدى في المستهل تعاطفاً مع الفكر الاشتراكي، بما فيه منحاه الماركسي (مثلاً في كتابه الاشتراكية والحركة الاجتماعية في القرن 19 *Sozialismus*) (1896) *(und soziale Bewegung)*. لكنه انتهى في أعقاب حياته إلى تفكير تشاؤمي في فلسفة الثقافة وتبنى سياسياً موقف القوميين المحافظين، وكان ممن أيد الحركة النازية عند وصولها إلى السلطة. وقد ركز في أبحاثه أيضاً على الرأسمالية وظروف نشأتها وتطورها. ومن أهم أعماله في هذا السياق: (1913) *Der Bourgeois* و *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (1916).

سبينير، فيليب جاكوب (Spener, Philipp Jacob) (1635-1705): لاهوتي لوثيري ألماني، يعتبر "أبا" النزعة التقوية في البروتستانتية الألمانية. عمل قساً في ستراسبورغ وفرانكفورت وأماكن أخرى، وسأته قلة العمق في عقيدة خلانه من رجال الدين وضعف الإيمان في سلوك المرعيين، ففكر في بعث حلقات خاصة للعبادة والانكباب على الإنجيل، خارجاً عن الإطار الكنسي المألوف، سماها-Colle gia pietatis، وكانت البادرة لما سيعرف فيما بعد بكونفانتيكل. وفي سنة 1675 نشر بياناً توجيهياً بعنوان أمنيات تقية (Pia desideria) أرادها (هكذا تكملة العنوان) "رغبة قلبية لإصلاح حال الكنيسة الإنجيلية الحق بما يرتضيه الإله". ومن آرائه أن

المسيحية ليست ديانة عقل بقدر ما هي ترتبط بالقلب والروح و أن جوهر الإيمان لا يقوم بالأول على المعرفة وإنما على الفعل والممارسة الورعة بالتزام المبادئ الأخلاقية الدينية. وكان له دور في تأسيس جامعة هالي (Halle) (1694) لتكون مركز إشعاع للوثرية التقوية. ومن مؤلفات سبينير أيضاً تحفظات لاهوتية-*Theologische Be-denken*) وهو كتاب يجمع نصيباً من مراسلاته الغزيرة. وهو المصدر الذي اعتمده فابر بكثرة في استدلالاته حول التقوية الألمانية، بالرجوع إلى سبينير.

شبانغنبارغ، أوغست غوتليب (Spangenberg, August Gottlieb) (1792-1704): لاهوتي ألماني، من أتباع زنزندروف ومن رواد حركة "الهارنهوتيين" الناشطين. دعي سنة 1732 ليكون أستاذ لاهوت بجامعة هالي حيث عمل بمؤسسة فرانكه التربوية الخيرية، لكن سرعان ما أقيل بسبب علاقته بززندروف. التحق بإخوانية "هارنهوت" وبشر باسمها في أميركا والهند، ثم خلف رئيسها بعد موته سنة 1762. من أعماله التي ذكرها فيبر: (1779) *Idea fidea fratrum* حيث يشرح التعاليم المسيحية من المنظور "الهارنهوتي" (كما ألف ترجمة لحياة زنزندروف في 4 أجزاء).

غوته، يوهان فولفغانغ (Goethe, Johann Wolfgang) (1832-1749): شاعر وكاتب روائي ومسرحي ألماني، عبقرى متعدد المواهب والاختصاصات. ذاع صيته في شبابه برواية آلام فارتر العاطفية (1774) وأعمال أخرى مسرحية؛ وفي سنة 1775 دعاه دوق فايمار (Weimar) إلى بلاطه حيث استقر بقية عمره وصير المكان، بعد أن تسبب في دعوة الشاعر فريدريش شيللر وغيره من كبار أدباء عصره أيضاً، مركز إشعاع للأدب الألماني في عصره الكلاسيكي. من أشهر أعماله الدرامية مسرحية فاوست (*Faust*) بجزئها الأول (1808) والثاني (1832)، والسردية رواية فيلهلم مايستر: (1795) *Wilhelm Meisters Lehrjahre* و-*Wilhelm Meisters Wan-derjahre* (1821). ولا شك أن أشهر أعماله في الشرق العربي الإسلامي هو الديوان الغربي الشرقي (1819) (*Der west-östliche Divan*).

فرانك، سباستيان (Franck, Sebastian) (1542-1499): لاهوتي ألماني ورجل علم روحاني النزعة؛ اتبع مذهب لوثر وعمل قساً بروتستانتيّاً (1526-1528)، لكنه لم يلبث أن انفصل عنه، وقال بتدين مستقل عن إنجيل واعترافات إيمان، وبدينين

لا يخضعون للزوم كنسي ووسائل ظاهرية، بل ينصاعون "للكلمة الروحية" المستوحاة من مثال المسيح. تعرض بسبب أفكاره للاضطهاد والطرده وعكف في العشرية الأخيرة من حياته على الطباعة والنشر، دون ترك تأليف الكتب.

فرانكه، أوغست هارمان (Francke, August Hermann) (1727-1663):
أستاذ ألماني في علم اللاهوت ومصلح اجتماعي تربوي على المذهب التقويّ. تأثر بأفكار سينيير واحتذى حذوه في العمل الديني والخيري حسب مبادئ هذا المذهب. اضطر لمغادرة لايبزيغ حيث كان يدرّس العبرية وحل في نهاية المطاف بمدينة هالّي حيث دعاه سينيير لتأسيس الجامعة هناك (1694) التي سرعان ما أصبحت مركز إشعاع للحركة التقوية (وفي نفس الحين مهداً لحركة "التنوير" الألمانية). تفانى في نفس الحين في إقامة منشأة خيرية لإيواء اليتامى وتربيتهم، صارت تعرف بـ Die Francke'schen Anstalten، وقد ضمت أيضاً مطبعة ودار نشر.

فرانكلين، بنجامين (Franklin, Benjamin) (1790-1706): سياسي وأديب ومطبعي أميركي، اشتهر كذلك بتجاربه العلمية في الفيزياء. ساهم في المطالبة باستقلال أميركا الشمالية عن إنجلترا وكان ممن وقع على وثيقة إعلان الاستقلال سنة 1776. وعقب ذلك عين ممثلاً للولايات المتحدة بفرنسا (1776-1785). اشتغل في شبابه بالطباعة والنشر والصحافة. عرف منذ هذه الفترة بالنزاهة والكد والتفاني في العمل وبحدقه الاقتصادي، وفي نفس الحين بمبادراته التطوعية في خدمة المصلحة العامة في محيطه الاجتماعي (من ذلك تأسيس مكتبة عمومية لاستعارة الكتب بفيلا دلفيا (1731)، هي الأولى من نوعها بالولايات المتحدة، وكان من أنشط قرائها). كان أيضاً بأفكاره التنويرية من رواد مناهضة الاسترقاق وتجارة العبيد فترأس جمعية لمنع العبودية (1787) صدرت عنها عريضة للكونغرس الأمريكي لم تلق صدى يذكر. استهل نشاطه السياسي عضواً بالمجلس البلدي بفيلا دلفيا (1748)، وعين بين 1765-1775 نائباً عن المستعمرات الأمريكية بلندن. في عصر ازدهار الاقتصاد الأمريكي في أواخر القرن 18 سطع نجم فرانكلين من جديد بوصفه نموذجاً لرجل حقق النجاح والتوفيق اقتصادياً واجتماعياً بفضل ذاته وخصاله.

فويت، غيسبيرت (Voët/ Voetius, Gisbert) (1676-1589): لاهوتي هولندي كان من رؤوس التيار المتشدد للتدين البروتستانتي المصلح. وتجلّى تصلبه

مثلاً في مناهضته للفكر الديكارتي ولأنصار حركة Arminianismus (أو Remon-stranten) المعارضين لعقيدة الاختيار المسبق للخلاص الكالفينية (انظر أرمنيوس وأولدنبارنفالت). من أهم أعماله اللاهوتية -*Selectae disputationes theologiae* (Utrecht 1648).

فوغر، جاكوب (Fugger, Jacob) (1459-1525): تاجر وصيرفي موسر ذو شهرة أسطورية. تأسست ثروة عائلته الطائلة (منذ القرن 14) على صناعة النسيج بمدينة أوغسبورغ. كان على رأس أهم مصرف بنكي أوروبي في فجر النظام الرأسمالي الحديث. اقترض منه كبار عصره، من بابا وقيصر وغيرهما من أولياء الأمر، مما مكنه من احتكار قطاعات إنتاجية مدرة (مثلاً مناجم النحاس الأوروبية) وتوسيع رقعة تجارته عالمياً. أنشأ حياً سكنياً لإيواء العمال (Die Fuggerei) هو اليوم من أهم المعالم السياحية بمدينة أوغسبورغ.

فوكس، جورج (Fox, Georges) (1624-1691): رجل دين إنجليزي، من مؤسسي مذهب الكويكر أو الصاحيين. بدأ الكفاح علناً من أجل المعتد وما اعتبره المسيحية الصحيحة سنة 1649 بإلقائه خطبة احتجاجية ضد المذهب الأنجليكاني في كنيسة فسجن للمرة الأولى وليست الأخيرة بتهمة التجديف. استمر في تمرد على الكنيسة الأنجليكانية، ورغم الملاحقة والردع كثف من جهوده وتنقلاته عبر إنجلترا وخارجها (قضى عامين في أميركا) لكسب الأنصار وتأسيس جماعة عقائدية منفصلة عن الكنيسة الرسمية، عرفت بـ "جمعية الأصدقاء/ الأصحاب" وسميت من باب الاستهزاء بجماعة "الكويكر" (أي المرتعشين)، بدعوى أن فوكس قال إنه عند الصلاة وتلاوة الإنجيل تتنابه رعدة ويرتعش جسمه.

كالفين، يوحنا (Calvin, Jean/ Johannes) (1509-1564): أشهر زعماء حركة الإصلاح الدينية بعد لوتر. ولد بفرنسا واستقر منذ 1536 (ببعض الانقطاع) بجنيف بسويسرا حيث أسس، وفق نظام "تيوقراطي" صارم، الكنيسة المسماة باسمه: الكالفينية، أو الكنيسة البروتستانتية المصلحة، التي اختلفت في عقائد جوهرية عن اللوثرية، لاسيما في عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestination)، حيث أقر كالفين أن الإله يحتم أبدأ مَنْ مِنْ الخلق ينعم بالخلاص ومن يحرم منه قطعاً ويكون مصيره الأخروي الهلاك مهما فعل واستعمل من وسائل. وتقتضب المبادئ الكالفينية

في الشروط الحصرية الأربعة: "الإنجيل فقط" (وليس التقاليد)، "المسيح فقط" (هو الولي على المسيحيين، وليست الكنيسة)، "النعمى فقط" (هي التي تضمن الخلاص للإنسان، وليس بره وحسناته)، "العقيدة فقط" (هي التي تبرّر الإنسان وليست أعماله الصالحة). وقد انتشرت الكالفينية بكثرة، فضلاً عن سويسرا، في هولندا وفي إنجلترا (حيث تفرعت عنها مذاهب شتى أشهرها الطهورية، وحيث أدى الاضطهاد المتكرر لهذه المذاهب المنشقة عن الكنيسة الرسمية إلى هجرة العديد من أتباعها إلى أميركا)، وإلى حد ما في فرنسا (حيث ظهر ما يعرف بالهوغنوت (Hugenotten)، الذين أرغموا سنة 1685 بمرسوم ملكي على الهجرة خارج فرنسا). من أبرز مؤلفات كالفين مبادئ الديانة المسيحية (*Institutio Christianae Religiones*) (1636) الذي يعدّ المرجع اللاهوتي للمسيحية الكالفينية.

كارلايل، توماس (Carlyle, Thomas) (1795-1881): أديب إنجليزي اسكتلندي، من أسرة فقيرة، كان متأثراً دينياً بالفكر الطهوري/ البوريتاني وفكرياً بالفلسفة المثالية الألمانية، فكان له موقف نقدي حيال النفعية والمادية السائدة في القرن التاسع عشر. ألف في التاريخ (ورأيه فيه أنه من صنع "أبطال" عظماء، عدّ من بينهم النبي محمد (ص)) والسياسة الاجتماعية. من أعماله الأدبية *Sartor resartus* (1834) الذي استلهمه أمين الريحاني في روايته الإنجليزية كتاب خالد (*The Book of Khaled*) (1911).

كرومويل، أوليفر (Cromwell, Oliver) (1599-1658): رجل سياسة إنجليزي على المذهب الطهوري، أدى دوراً رئيسياً في الحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر والصراع بين الشق الملكي والشق البرلماني، الطهوري النزعة، بزعامة كروموال. وفي سنة 1649 انتصر هذا الأخير وأطاح بالملكية وتمكن في ظل نظام برلماني شبه جمهوري من سلطة كادت تكون مطلقة، معتمداً على جيش من المحاربين الطهوريين. فواصل انتصاراته على أنصار "التاج" وغيرهم من المناوئين لسلطته (مثلاً حركة Levellers، المطالبة نوعاً ما بتسوية اجتماعية لصالح البورجوازية الصغرى) كما حقق انتصارات خارجية (ضد إيرلندا الكاثوليكية، حيث أحدث مجزرة رهيبة، وضد هولندا وإسبانيا) دعمت مكانة إنجلترا كقوة بحرية عظمى. خلفه بعد موته في أيلول/ سبتمبر 1658 ابنه ريتشارد، لكن لبضعة أشهر

فقط، وفي عام 1660 استعادت عائلة ستوارت المالكة الحكم (Restauration)، التي تشفت من كروموال بنش قبره والتمثيل بجثته.

كويپر، أبراهام (Kuyper, Abraham) (1837-1920): رجل لاهوت وسياسة وصحافة هولندي. عمل قساً قبل أن يتوجه إلى الصحافة ليؤسس صحيفة كنسية أولى وثانية (De Standaard)، ثم إلى الحقل السياسي، فعمل على بعث حزب (1879)، هو الحزب المضاد للثورة (ARP)، الذي يعد من أوائل الأحزاب المسيحية الديمقراطية بأوروبا. كما أنه أسس جامعة أمستردام الحرة، وانتخب فيها بين 1901-1905 على رأس الحكومة الهولندية. وقد ساهم في تشكيل رابطة "الكنائس المصلحة بهولندا" (GKN) التي انشقت لأسباب دغمائية (أشار فيبر إليها) عن رابطة أخرى (NHK) على نفس المذهب الكالفيني.

لوثر، مارتن (Luther Martin) (1483-1546): مصلح ديني ألماني، مؤسس المذهب البروتستانتي (اللوثري) في المسيحية. درس الحقوق ودفعه حدث شخصي عاشه إلى الرهبنة. استقر منذ 1508 بمدينة فتنبرغ (Wittenberg) حيث عمل قساً وأستاذاً في الفلسفة واللاهوت. امتنع مما كانت تتعاطاه كنيسة روما من متاجرة بـ"صكوك الغفران"، لاسيما أنه استنتج من انكبابه على الإنجيل أن خطيئة الإنسان لا تكفر عنها أعماله الصالحة أو وسائل أخرى، بل إن النعمة الإلهية هي وحدها المؤدية للخلاص. في تشرين الأول/ أكتوبر 1517 علق على باب الكنيسة قائمة بـ 95 أطروحة لإثارة النقاش حول الموضوع الذي استفزه، والحث على إصلاحات محدودة، فإذا بالحدث "المحلي" شرارة تضرم ناراً لم تلبث أن اجتاحت أرض المسيحية (الغربية) وتعطي الإشارة لحركة احتجاجية إصلاحية خطيرة، تزعمها لوثر، وأدت إلى قيام كنيسة منفصلة عن الكنيسة الكاثوليكية ومنافسة لها: الكنيسة البروتستانتية. وأهمت مبادرة لوثر مصلحين آخرين مثل كالفين وغيره، فتفرعت عن اللوثرية كنائس بروتستانتية أخرى، ركز عليها فيبر لمعالجة العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية الغربية الحديثة.

ميلانشتون، فيليب (Melanchthon, Philipp) (1497-1560): لاهوتي "هومانستي" ألماني، من أعلام حركة الإصلاح الدينية. تلقى في دراسته تأثير الحركة الفكرية الأنسية (Humanismus) وفي سنة 1518 عين أستاذاً للغات القديمة

بفتنبرغ، حيث بادر لوثر بالانشقاق عن كنيسة روما الكاثوليكية، فانضم إليه في كفاحه من أجل تجديد الكنيسة المسيحية وعاضده في تسيير الشأن البروتستانتي. كما شارك، نيابة عن لوثر، في المفاوضات الهامة لفض النزاعات العقائدية. وكان يطمح إلى تحقيق الإصلاحات بتجنب العنف بأقصى ما يكون، مما جعله يقدم تنازلات، بما لا يرضي لوثر أحياناً. لكنه ظل متشدداً في مواقف عقائدية عدة، مثلاً في مناهضة حركة "المعمدانين" الرافضة تعميد الأطفال. ويعود إليه الفضل في صياغة العديد من الوثائق الأساسية في اللاهوت البروتستانتي اللوثيري (مثلاً "اعتراف إيمان أوغسبورغ"). إلى جانب نشاطه الديني تحمس ميلانشتون لإصلاح التعليم بوضع الكتب المدرسية وتطوير مناهج الدراسة وطرق التدريس.

ميلتون، جون (Milton, John) (1608-1674): شاعر إنجليزي ومفكر سياسي. اشتهر بالخصوص بملحمته الدينية المنزع الفردوس المفقود (*Paradise Lost*) (1667) التي تصوّر من منظور ديني صراع الخير والشر. وكان تحمّس للمذهب الطهوري ومارس السياسة فاضطلع بمسؤولية في المجلس الحكومي في ظل حكم كروموال "الجمهوري"، الذي جند له قلمه أيضاً، دفاعاً عن الحرية (استناداً إلى "الحق الطبيعي")، مما كلفه الملاحقة والسجن عند عودة النظام الملكي (1660). وتفرغ إثر ذلك إلى التأليف الأدبي، وقد أصابه العمى.

ميّو سيمونز (Menno, Simons) (1496-1561): مؤسس طائفة المينونيين الدينية. أصله من شمال شرقي هولندا، عمل في البداية قساً كاثوليكياً، إلى أن تعرف على أفكار لوثر وغيره من المصلحين وساورته الشكوك في العقائد الكاثوليكية. أدى به حدث تنفيذ حكم إعدام في كهل بتهمة إعادة تعميده سنة 1530 إلى الاهتمام بالحركة المعمدانية (Täuferbewegung) والانخراط فيها والبروز في صلبها إلى حدّ أنه صار يطلق على أنصار الحركة في هولندا وشمال ألمانيا اسم "المينونيين". وضع أسس مذهبه العقائدي في مؤلفه السند في تعاليم المسيحية (*Dat fundament des christelyken*, 1539-1540). ظل إلى آخر حياته عرضة للملاحقة والاضطهاد.

مونترز، توماس (Müntzer, Thomas) (1489-1525): لاهوتي ثوري ألماني. تحمس لحركة لوثر باكراً وحل بإيعاز منه، بتسفيكاو قساً واعظاً لكنه تأثر بأفكار نمت فيه اليقين أن مصدر الإيمان لا يعود إلى الإنجيل ("الكلمة الخارجية") بقدر ما هو نابع

من الكشف الروحاني، "بفعل الكلمة التي ينطقها الرب في النفوس"، إن هي "تطهرت من الهواجس والرغبات". وسعى إلى إقامة حكم مسيحي أصيل عادل حسب نظام شبه شيوعي فحرض عامة الناس وألب ضعفاء الحال ضد أصحاب السلطة والجاه. تممس لشق "القرويين" في حربهم ضد السادة الإقطاعيين (Bauernkrieg, 1525) (بخلاف لوثر الذي أطلق اللعنة على المتمردين ودعا إلى محقتهم). وفي مايو 1525 وقع في الأسر في معركة حاسمة وتم إعدامه. كما أنه استنكر تعميم الأطفال وأيد حركة "معيدي المعدانية" (Wiedertäufer) (لاقت نزعته الثورية الاجتماعية الاستحسان في "جمهورية ألمانيا الديمقراطية" بصفة خاصة، حيث أقيمت له النصب التذكارية وحملت ورقة نقدية صورته).

نوكس، جون (Knox, John) (1514-1572): مصلح ديني اسكتلندي، من باعني المذهب المشيخي (Presbyterianism)، المنحدر من البروتستانتية الكالفينية. درس اللاهوت والحقوق. انفصل عن الكاثوليكية واضطر إلى الفرار من اسكتلندا، وحل (1554) بجنيف حيث اعتنق الكالفينية وتمس لها فعمل على ترويجها عند عودته إلى موطنه، وكان قد ساهم في إعداد الترجمة الإنجليزية للإنجيل، المعروفة بـ إنجيل جنيف (The Geneva-Bible). وعاد سنة 1560 إلى اسكتلندا، رغم عداة أصحاب الملك الكاثوليك له وأدخل النظام الكنسي المشيخي، الذي أصبح الأساس المعتمد لكنيسة اسكتلندا (Church of Scotland) والذي وضع له الأسس اللاهوتية التبريرية والتنظيمية في مؤلفه (في جزأين) *Book of Discipline*.

هوس، يان (Hus, Jan) (1369-1415): لاهوتي من أصل تشيكي يعد، إلى جانب الإنجليزي جون ويكليف (John Wyclif)، من أبرز المسيحيين الذين سبقوا لوثر في محاولة إصلاح أوضاع الكنيسة الرومانية ولقوا صدى وأتباعاً. أزعج هوس بمطالباته وحركته السلطات الدينية والسياسية فألصقت به تهمة الزندقة والإلحاد؛ ودعي لتبرير موقفه سنة 1414 إلى مجمع كونستانس (Konstanz) بجنوب غربي ألمانيا، بعد أن تم وعده بالأمان، لكن ألقى عليه القبض وأعدم. تأسست عن دعوته وأفكاره حركة تعرف بـ *Hussitismus* (اكتسبت أيضاً نزعة قومية تشيكية) أخذت شكل "كنيسة" وتعرضت طبعاً للملاحقة والاضطهاد.

ويسلي، جون (Wesley, John) (1703-1791): رجل دين إنجليزي، من

أبرز باعثي الحركة "الميثودية". بدأ، وهو طالب بأكسفورد (1726)، بتأسيس "جمعية قدسية" مع أخيه وبعض الطلاب، فلقبوا من باب السخرية بـMethodist. وواصل نشاطه بالوعظ والتبشير، وقام برحلة إلى أميركا، تعرف خلالها على "الهارهوتري" الألماني ززنندروف وتأثر بحركته. وفي أيار/ مايو 1738 توهم أن "الروح القدس" قد تملكته فازداد يقيناً "برسالته" الداعية إلى استفاقة أو صحوة مسيحية تجديدية. من معتقداته أن النعمى الربانية بالخلاص (بخلاف العقيدة الكالفينية) تشمل كل الناس وبدون شرط، سوى أن يتقبلها الفرد عبر المسيح، وأن الكينونة المسيحية لا تقتصر على الإيمان المجرد والورع السطحي، بل ينبغي أن تكون عملاً هادفاً ومسؤولية واعية وتنظيماً منهجاً.

الثبت التعريفي

أبيوني (Ebionitisch): نسبة إلى الأبيونيين (Ebioniten): فرقة من يهود فلسطين المنتصرين، تمسكوا بتعاليم موسى ورفضوا بعض المبادئ المسيحية التي قال بها بولس، كولادة المسيح من عذراء، فاتهموا بالهرطقة.

إرادوي (Voluntaristisch): نعت من Voluntarismus = إراديّة: مذهب يعلي شأن الإرادة ويجعل منها «المبدأ الأساسي للوجود وللحياة الروحية». ويستعمل فيبر الكلمة في سياق ديني، على ما يبدو وفقاً لموقف في فلسفة الدين شاع في القرن 19 وبدايات القرن العشرين ليشدد على الممارسة الفعلية بصفة طوعية ووعي ذاتي للتدين.

إراستياني (Erastianisch): نعت من (Erastianismus) = السيطرة المطلقة للدولة على الكنيسة (أو القطاع الديني). تعود نشأة اللفظة إلى العلامة السويسري «الهومانستي» توماس إراستوس (Thomas Erastus).

الاستقلاليون (Independenter): ويعرفون أيضاً بـ **Kongregationalisten** = فرق كالفينية طهورية ظهرت في إنجلترا في القرن السابع عشر و طالبت باستقلالية الجماعات الطائفية وعدم خضوعها لنظم الكنيسة الأنجليكانية الرسمية وأشكال قداسها وطقوسها (لكن دون الخروج عنها بصفة قطعية). عظم شأنهم وبلغ نفوذهم أوجه زمن حكم كروموال، وانقلب عليهم الحال بعودة الحكم الملكي (1660). من أبرز زعماء الحركة الأوائل روبرت براوني (Robert Browne).

اعتراف إيمان أوغسبورغ (Augsburgische Konfession): الوثيقة الأساسية التي تضبط في 28 مادة مبادئ العقيدة اللوثرية الجوهرية. أشرف على تحريرها فيليب ميلانشتون، بغية بلورة التعاليم العقدية اللوثرية، في تميزها عن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وعرضها على مجلس «الرايش» الألماني المنعقد في حزيران/ يونيو 1530 بمدينة أوغسبورغ، برئاسة الإمبراطور شارل الخامس، في محاولة لفض النزاع العقائدي الذي أثارته حركة الإصلاح الدينية. وقد أدخل ميلانشتون في وقت لاحق (1540) على النص الأصلي بعض التنقيح فصار يعرف (في الصيغة اللاتينية) بـ Confessio Augustana Variata.

إيطوس (Ethos): كلمة إغريقية الأصل بمعنى العادة، العرف، السبر، الآداب والأخلاق - تستعمل بالمفهوم الحديث للدلالة على «أساس وعيي جامع من الأنماط السلوكية الأخلاقية لمؤسسة اجتماعية، مرتبطة بقيم ومعايير مألوفة». وللتفريق بينها وبين Ethik، كثيرة ورود في نص الترجمة، والتي رأينا من الصواب نقلها موحداً بـ "الأخلاقيات"، فضلنا التعريب بعبارة «إيطوس».

بلوطوقراطية (Plutokratie): (من الإغريقية (Plutos) ثروة، و (Kratein) حكم) نظام حكم تكون السيطرة فيه حكراً على أصحاب الثروة الطائلة وجهازة المال.

بيان سافوي (Savoy Declaration): أو (The Savoy Confession) اعتراف إيمان سافوي: - صدر سنة 1658 عن مؤتمر انعقد بقصر سافوي بلندن، جمع ممثلين عن الكنائس الانفصالية، المنبثقة عن المذهب الطهوري، الكالفيني الأصل، بغية ضبط التعاليم والمبادئ العقدية الخاصة بها وتثبيتها في أعقاب الحرب الأهلية التي شهدتها إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر.

التدقيقيون (Präzisisten): أتباع حركة التدقيقية (Präzisierung) وهي منحى من التقوية (Pietismus) يعود بعثه على اللاهوتي الهولندي جيسبار فيوتوس (Gisbert Voetius)، وسمي هكذا للتشديد على التقيد الصّارم بالدقة في الالتزام بالوصايا. ومن مبادئه أيضاً تحريم مترممت لكل أسباب اللهو وتقديس شديد لأيام الآحاد.

الثروة (Mammonismus): من الآرامية mon‘Ma بمعنى الثروة؛ واستعملت اللفظة في أناجيل العهد الجديد بمعنى أوثان الربح الفاحش؛ ومن هنا الكلمة الألمانية (Mammon) أي المال في معناه السلبي و(Mammonismus) بمعنى النهم في الربح وهيمنة المال.

دوناتي (Donatistisch): نسبة إلى دوناتوس (Donatus) أسقف قرطاجنة وأتباعه (Donatisten) (الدوناتيون) الذين شكلوا فيما بين القرن الرابع والسابع حزباً كنسياً نشط في شمال أفريقيا وتشدد في المطالبة بالطهارة الأخلاقية والصرامة في فرض الانضباط الديني وتطبيق إجراءات الردع والتأديب الكنسية (Kirchenzucht) لتأمين قداسة الكنيسة المسيحية.

رابطة مهنية نقابية (Zunft): (ج Zünfte) رابطة مهنية نقابية كانت في مدن القرون الوسطى وإلى القرن التاسع عشر تجمع (لزوماً: Zunftzwang) شمل طائفة حرفية مختصة من مختلف قطاعات الصناعات (اليدوية)، فتضبط تراتيب نشاطها وشروط إنتاجها (من حيث الجودة والنمط والكمية...) وتسويقه (فيما يهم المنافسة والتسعير...)، وتعتني بشؤون أفرادها المهنية والاجتماعية والثقافية.

زهد/ تنسك/ تقشف (Askese/ Asketisch): (في طريقة العيش وسيطرة على الغرائز والشهوات): يميز فيبر اتجاهاً في البروتستانتية (لاسيما في الكالفينية وفروع معينة منها كالطهورية والتقوية... إلخ). كونه (Asketischer Protestantismus) (البروتستانتية التقشفية) وينعته بـ (Innerweltliche Askese) = تقشف دنيوي، أي في صلب الحياة وفي مجراها، مميزاً إياه عن التقشف المعهود في الكاثوليكية، المرتبط بالرهبة ونظام عيش الأديرة وزهد النساك، والذي يسميه (Ausserweltliche Askese) أي، حرفياً: تقشفاً خارجاً عن الدنيا وعلى حيد من الحياة العادية.

ساكن المدينة (Bürger/ Bürgertum): تعني Bürger في الأصل، أي في السياق التاريخي للمجتمع الألماني (والأوروبي الغربي): ساكن المدينة، المنتمي لطبقة Bürger- tum (تقابلها بالفرنسية: Bourgeoisie التي لا يتطابق استعمالها في الفرنسية دائماً مع الاستعمال الألماني)، المتميزة، في النظام الطبقي الكلاسيكي، عن الطبقة النبيلة (Adel/ Aristokratie)، «فوقها»، وطبقة الفلاحين/ القرويين (Bauern- tum)، «تحتها»، بصرف

النظر عن سلك رجال الدين (الكهنوت (Klerus)). ويتطور المدن مع ازدهار التجارة
نما شأن هذه الطبقة الاجتماعية في أواخر القرون الوسطى (اقتصادياً وثقافياً، وفي بعض
الأماكن سياسياً أيضاً، لاسيما أن بعض المدن الألمانية «المستقلة» أي غير الخاضعة لسيطرة
الأمراء الإقطاعيين، كان يدير شؤونها أهلها أو النخب منهم). وبتأثير الثورة الفرنسية
على وجه الخصوص اكتسبت لفظة Bürger دلالة سياسية وصارت تستعمل أيضاً في
المعنى الذي اتخذته عبارة Citoyen (ومنها مفهوم كلمة «مواطن» في القاموس السياسي
العربي الحديث)؛ كما أدت هذه الدلالة السياسية الاجتماعية إلى النعت Bürgerlich
بمعنى مدني (Civil) أي نقيض ما هو عسكري أو ديني (فيقال للقانون المدني الألماني
اليوم، مثلاً، Das bürgerliche Gesetz). ومع نشأة الحركة العمالية الاشتراكية
والإيديولوجية الماركسية في القرن 19 اصطبغت Bürger/ Bourgeois و Bourgeois-
sie/ Bürgertum بخلفية الصراع الطبقي واتخذت الصبغة السلبية التي لا تزال سائدة
في لفظتي "بورجوازي" و"بورجوازية" في الاستعمال العربي. ومن هنا الصعوبة في
تعريب Bürger و Bürgertum وخطورة ترجمتهما دون مراعاة السياق التاريخي الدقيق
الذي يوردهما فيه ماكس فيبر كل مرة.

سلوك (Kirchenzucht): في كلمة Zucht الألمانية معنى التربية والتأديب لفرض
نظام (سلوك) ووضع من الانضباط. ولهذه الغاية وللمحافظة على «طهارتها» عمدت
الكنائس (Kirchen) المسيحية، بدرجات مختلفة، إلى وضع نظم وسنّ إجراءات تأديبية
ردعية تطبق، من باب الزجر والعقاب، على من حاد من أتباعها، بصفة أو بأخرى،
عن تعاليمها وقوانينها. وبرزت ظاهرة Kirchenzucht بالخصوص في البروتستانتية
الكالفينية، ولاسيما في مذهبي الطهورية والتقوية، حيث كان الحرص على استقامة
سلوك عيش الفرد وسلامة الجماعة، عقدياً وأخلاقياً، شديداً حازماً، لاسيما - كما
ينصص عليه ماكس فيبر - لضمان «الطهارة» في طقس «العشاء الرباني».

شركة توصية (Kommenda): شكل قديم من مؤسسات الشراكة الاقتصادية،
سابق لما يعرف اليوم بـ (Kommenditgesellschaft) = شركة توصية. وقد عرّف بها
ماكس فيبر في بحثه حول «تاريخ الشركات التجارية في العصر الوسيط» (1889) كونها
منشأة تجارية، كانت في الأصل تستخدم خصوصاً في التجارة عبر البحار، يتولى على
أساسها أحد (Kommendatar)، كوسيط، بتسويق بضاعة على ملك آخر (Kommen-
dant) وتحت مسؤوليته، مقابل نصيب من الربح.

صناعة منزلية أو في المنزل (Hausindustrie): (أو Heimarbeit) حرفياً: صناعة منزلية أو في المنزل - شكل من الإنتاج الرأسمالي البدائي، يتقبل فيه العامل المنتج، كأجير، الطلبية (وعادة المادة الخام) لإنجاز بضاعة معينة لحساب مقاول صاحب رأس المال والمشروع التجاري. ويتم الإنتاج لا في معمل على ملك هذا الأخير، بل في محل سكن الصانع ومساعديه، وبوسائله الإنتاجية، مقابل أجر متفق عليه.

عدّة/ جهاز/ أداة (Rüstzeug): ما يلزم من الأدوات أو من المعرفة لمواجهة أمر - وقد استعمل فيبر الكلمة في ارتباط بكالفين، مبرزاً أن هذا كان يرى نفسه أداة في خدمة الإله. وقد صدر سنة 1909 كتيب حول كالفين بوصفه «أداة مختارة للإله»: Ernst Kochs: *Johann Calvin, ein auserwähltes Rüstzeug Gottes*.

الفرد من عامة الناس ((Laie(n)): يعني أصل الكلمة الإغريقي (ثم اللاتيني): الفرد من عامة الناس. وفي صيغتها الألمانية تدل الكلمة عامة على «غير أهل اختصاص»، وبصفة خاصة، وفي السياق التاريخي، على «غير رجال الدين»، أي ما قد يجوز نعتهم في العربية أيضاً بـ«العلمانيين».

قدّس (Heiligung): من فعل Heiligen = قدّس، (في الكاثوليكية) صير أو كرس الشخص قدّيساً. وتعني الكلمة في البروتستانتية المسار المؤدي بمؤمن ورع، ينصاع طوعاً لمشئة الإله وينال رضاه، فضلاً عن حظوته بالنعمة الربانية الضامنة للخلاص الأزلي، إلى مرتبة أو وضعية قدّيس (Heiliger/ Saint).

«كونفانتيكيل» (Konventikel): من اللاتينية: Conventiculum، صيغة تصغير لـ Conventus (ألمانية: Konvent) أي اجتماع ولقاء جماعة، في الأصل لرهبان دير، ومن هنا الطابع الديني بالأساس. ارتبطت الكلمة (في استعمالها عند فيبر) أساساً بالحركة التقوية (Pietismus) وباعتها الألماني سبينير الذي عمل على تنظيم حلقات خاصة للعبادة الجماعية وقراءة الإنجيل خارج إطار الكنيسة الرسمية، سماها Col-pietatis legia، فنعتها مناوئوها سلباً، لخروجها عن المعتاد ولصفتها السرية أو شبه السرية Conventiculum وكونفانتيكيل. وراج العمل بها حيثما راجت التقوية وقامت الفرق المنبثقة عنها، في ألمانيا وخارجها. وتعرضت هذه الحلقات في عديد الأماكن للمنع والتبعات العدلية، مما زاد في سريتها، من ذلك صدور قانون Conventicle Act في إنجلترا عام 1664 لتحجير العمل بها.

مختارون (Prädestinierten): أي، حسب عقيدة الاختيار المسبق للخلاص (Prädestinationslehre) في التعاليم الكالفينية، النخبة من البشر الذين وقع عليهم اختيار الإله مسبقاً، بحكم إرادته المطلقة، لينعموا بالخلاص الأزلي، بعكس غيرهم من الناس الذين حرموا أصلاً من هذه النعمة، وهم Die Reprobierten.

مذهب كالفيني (Arminianismus): منشق يعود على الهولندي جاكوب أرمينيوس (Arminius).

المصلحة (Huguenots): أو Huguenots بالفرنسية وهي اللفظة التي أطلقت على الفرنسيين الذين خرجوا، في القرن 16، على المذهب الكاثوليكي واعتنقوا البروتستانتية (المصلحة) على الطريقة الكالفينية، بعد أن نمت وترعرعت في سويسرا (حيث اشتهر سكانها بكونهم Eidgenossen – أي: رفاق Genossen تحالفوا بأداء يمين (Eid) – فجاءت الكلمة الفرنسية Huguenots (كما يرجح) تحريفاً للكلمة الألمانية Eidgenos-sen). وقد لاقى بروتستانت فرنسا معارضة شديدة من قبل السلطات السياسية والدينية الكاثوليكية (لا سيما لما كان هناك من ارتباط وثيق بين الاثنين) وبلغ الاضطهاد أوجه خلال القرن 16 في الحدث (يلمح إليه فيبر) المعروف بليلة القديس برطولومي (La nuit de la Saint-Barthélemy بتاريخ 23-24 آب / أغسطس 1572 وكانت مجزرة رهبة ذهب ضحيتها آلاف البروتستانت) وأدى الأمر أن أصدر الملك هنري الرابع مرسوماً (Nantes de Edit) يمنح البروتستانت حرية البقاء على عقيدتهم. إلا أن الملك لويس الرابع عشر عمد سنة 1685 إلى إلغاء هذا المرسوم فاضطر آلاف البروتستانت الفرنسيين إلى مغادرة فرنسا والهجرة إلى أماكن أخرى، منها ألمانيا حيث لقوا لدى بعض أمرائها، كملك بروسيا، الترحيب وحرية الاستيطان وممارسة العقيدة، فاستفادت هذه الدويلات الألمانية بخبراتهم في الصناعة والاقتصاد.

مصنع للصناعة اليدوية (Ergasterien): صيغة الجمع من الكلمة الإغريقية الأصل: Ergasterion = وهي عند الإغريق القدامى (ثم عند الرومان) مصنع للصناعة اليدوية (كصناعة الفخار)، يشتغل فيه عادة، تحت إمرة صاحبه، عبيد وغير أحرار. وكان على العموم يتبع منزل صاحبه.

الناشر (Verleger): تستعمل اللفظة اليوم فقط بمعنى «الناشر» أي صاحب دار

نشر للكتب (Verlag). وكانت سابقاً، في بدايات الرأسمالية الغربية الحديثة (وإلى غاية القرن الثامن عشر) تعني: مقاولاً رأسمالياً يناول عمالاً أجراء ما يلزم من المواد الخام ليبتجوا له، في محلات سكنهم وبوسائل إنتاجهم الخاصة (انظر Hei-/ Hausindustrie arbeit)، بضاعة معينة يتاجر بها لحسابه الخاص.

النبيل (Patrizier): من اللاتينية Patricius = النبيل في المجتمع الروماني القديم. وفي مجتمعات المدن الألمانية (كما في غرب وجنوب أوروبا) في العصر الوسيط تشكلت فئة أو نخبة راقية من نبلاء وكبار تجار وأصحاب جاه، يقال لها Patriziat والواحد منها Patrizier.

ثبت المصطلحات

Jenseits (das)	الآخرة
Bewährung (die)	اختبار تبريري
Prädestinationslehre (die)	اختيار سابق / المسبق (للخلاص) / عقيدة الاختيار المسبق للخلاص
Gnadenwahl (die)	اختيار للنعمى
Jenseitisch	أخروي
Sitten (die)	أخلاق / آداب
Ethisch	أخلاقي
Ethik (die)	أخلاقيات / علم الأخلاق
Berufsethik (die)	أخلاقيات المهنة
Amtlich	إداري / حكومي / رسمي

Lebensführung (die)	أسلوب العيش
Beichte (die)	اعتراف
Bekenntnis (das)	اعتراف / شهادة
Konfession (die)	اعتراف / مذهب / قانون إيمان
Weltflucht (die)	اعتكاف الدنيا / التزهّد عنها
Honoratioren (die)	أعيان / وجهاء
Bibel (die)	الإنجيل / الكتاب المقدس (للمسيحية)
Ethos (das)	إيطوس
Protestantismus	بروتستانتية / مذهب بروتستانتى
Rechtfertigung (die)	تبرير بالإيمان
Handel (der)	تجارة
Wiedergeburt (die)	تجديد الولادة
Werkheiligung (die)	تقديس بالأعمال الصالحة
Askese (die)	تقشف / تزهّد
Pietist (der)	التقوي / المسيحي على هذا المذهب
Pietismus (der)	تقوية / مذهب تقوي
Kultur (die)	ثقافة / حضارة
Handwerker (der)	حرفياً: العامل اليدوي الحرفي

Reformation (die)	حركة الإصلاح الديني
Alltagsleben	حياة يومية/ واقع معيشي
Prediger (der)	الخطيب الواعظ
Erbsünde (die)	خطيئة أصلية
Heil (das)	خلاص
Innerweltlich	دنيوي
Wiedergeborene (der)	الذي تجددت ولادته
Gnade (die)	رحمة/ نعمى
Asket (der)	زاهد / ناسك
Heilmittel	سبيل أو وسيلة (نيل) الخلاص
Sakrament (das)	سر رباني (أو مقدس)
Quietismus (der)	سكينة/ طمأنينة
Herrschaft (die)	سيطرة/ سلطة
Kult (der)	شعائر دينية/ طقس (عقائدي)
kultisch	شعائري/ طقوسي
Glaubensbekenntnis (das)	شهادة الإيمان
Mystik (die)	صوفية
Sekte (die)	طائفة/ فرقة دينية
Stand (der)	طبقة المكانة/ الوضعية

Adelstand (der)	طبقة النبلاء / الأرستقراطية
Puritanismus	طهورية / مذهب طهوري
Arbeiter (der)	عامل
Abendmahl (das)	عشاء سري أو مقدس / عشاء الرب
Dogmen (die)	عقائد
Dogmatisch	عقائدي / دغمائي
Rational	عقلاني
Rationalismus (der)	عقلانية
Rationalisierung	عقلنة
Dogma (das)	عقيدة (جوهرية)
Werk (das)	عمل
Handwerk (das)	عمل يدوي / حرف يدوية
Handlung (die)	فعل
Handeln (das)	فعل / تصرف
Bauer (der)	فلاح / مزارع / قروي / ريفي
Eudemonismus (der)	فلسفة السعادة
Patriziat (das)	فئة أشراف المدينة وأثريائها
Arbeiterschaft (die)	فئة العمال / "الطبقة الشغيلة"
Heilige (der)	قديس

Gesinnung(die)	قناعة/ رأي راسخ/ ضمير
Wert (der)	قيمة (ج قيم)
Katholisch	كاثوليكي
Katholizismus (der)	كاثوليكية/ كنيسة كاثوليكية
Charisma (das)	كاريزما/ كرامة
Erwerb (der)	كسب
Reformierte Kirche	الكنيسة (البروتستانتية) المصلحة
Klerus (der)	كهنوت/ رجال كنيسة
Quäcker	كواكر/ صحبي
Asketisch	متقشف/ تقشفي/ متزهّد
Prädestinierten (die)/ Prädestination (die)	مختارون مسبقاً للخلاص
Unternehmen (das)	مشروع اقتصادي/ مؤسسة اقتصادية
Presbyterianismus/ Presbyterianer	مشيخية/ المتّمي إلى الكنيسة المشيخية
Reformator (der)	مصلح
Baptist (der)	معمداني
Täufertum	معمدانية
Lehre (die)	مفرد من التعاليم/ عقيدة/ مذهب
Unternehmer (der)	مقاول

Amt (das)	منصب / مصلحة إدارية
Beruf (der)	مهنة / حرفة
Beamte (der)	موظف
Anstalt (die)	مؤسسة
Adel (der)	نبلاء
Auslese(die)	نخبة / مصطفون
Wirtschaftssystem (das)	نظام اقتصادي
Verleger (der)/ Weltan- schauung (die)	نظرة إلى العالم / رؤيا للعالم
Idealtypen	نماذج مثالية
Offenbarung (die)	وحي
Gnadenstand (der)	وضعية من حيث النعمة الإلهية

الفهرس

-أ-	-ب-
الاتحاد الروحاني: 125، 126، 147، 150	البروتستانتية: 31، 35، 36، 39، 40، 41، 42، 43، 45، 46، 57، 81، 82، 84، 88، 95، 97، 101، 103، 108، 111، 120، 123، 127، 130، 133، 134، 135، 136، 137، 140، 141، 142، 143، 145، 146، 147، 149، 156، 158، 161، 162، 165، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 177، 178، 181، 183، 191، 199، 216، 222، 223، 235، 236، 237، 239، 245، 251، 253
الإثنولوجيا: 28	
الاصطلاح المدرسي السكولستيكي: 190	
الأفكار الدينية: 69، 90، 106، 130	
الانتساب القومي: 36	
الإيمان: 81، 86، 93، 108، 109، 110، 111، 113، 114، 119، 122، 123، 124، 126، 127، 128، 129، 138، 143، 144، 148، 149، 150، 153، 156، 160، 164، 165، 170، 202، 240	
البورجوازية: 37، 38، 55، 56، 57، 58، 65، 69، 80، 85، 121، 140، 161، 167، 168، 174، 183، 194، 195، 198، 201، 203، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 214، 215	

218، 219، 229، 231، 232، 233،

-ر-

رأس المال: 36، 38، 66، 72، 74،
88، 89، 204، 209، 237

236، 240، 245، 252، 253

-ت-

الرأسمالية: 31، 35، 40، 41، 42، 45،
46، 47، 48، 50، 51، 53، 54، 55،
57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64،
65، 68، 69، 70، 71، 73، 74، 75،
76، 77، 88، 89، 94، 97، 98، 99،
124، 149، 168، 176، 177، 181،
184، 185، 194، 206، 207، 209،
210، 217، 218، 219، 222، 223،
245، 251، 252

التشكيل اللاشخصي: 191

التصوّف: 50، 85، 87، 93، 94، 95،
120، 125، 126، 127، 140، 147،
158، 164

الروح القدس: 122

التقشف: 46، 53، 56، 68، 73، 103،

123، 133، 134، 135، 136، 137،
138، 140، 145، 146، 147، 150،
151، 152، 157، 158، 159، 160،

-ط-

الطهورية: 41، 44، 50، 56، 57، 58،
73، 85، 88، 89، 93، 96، 97، 104،
108، 110، 111، 114، 115، 117،
118، 120، 122، 127، 128، 130،
132، 133، 135، 137، 140، 141،
142، 143، 144، 146، 149، 151،
152، 154، 156، 157، 159، 160،
161، 162، 163، 164، 171، 176،
177، 181، 183، 184، 185، 186،
187، 188، 191، 192، 196، 198،
199، 200، 201، 202، 203، 204،
205، 206، 210، 211، 212، 213،

166، 167، 168، 171، 173، 174،
175، 176، 177، 178، 181، 182،
184، 185، 187، 191، 192، 195،
198، 200، 201، 202، 204، 207،
208، 209، 211، 212، 215، 216،
217، 218، 219، 220، 221، 230،
237، 251، 252

تنظيم عقلائي: 75

القانون الرّوماني: 76	252، 245، 244، 235، 218، 216
القانون الطبيعي: 85، 86، 87، 91، 92، 93، 128، 143، 144، 172، 198	-ع-
القانون الكنسي: 43، 71، 238	العقلنة: 52، 53، 57، 68، 75، 76، 77، 81، 118، 133، 134، 135، 144، 145، 158، 160، 174، 178، 209
القانون المدني: 76	
-ك-	العمل الاجتماعي: 119
الكاثوليكية: 35، 37، 38، 39، 42، 44، 71، 73، 76، 79، 82، 84، 86، 90، 114، 115، 121، 124، 125، 127، 129، 131، 132، 133، 134، 136، 137، 141، 146، 147، 167، 168، 169، 171، 177، 194، 229، 238، 242، 252	العمل الأخلاقي: 189
الكالفينية: 37، 40، 42، 44، 45، 53، 65، 80، 81، 84، 86، 88، 91، 92، 93، 95، 97، 103، 104، 107، 108، 109، 110، 111، 113، 116، 117، 118، 119، 120، 122، 123، 125، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 136، 137، 138، 139، 140، 142، 143، 144، 145، 146، 148، 150، 151، 152، 154، 155، 156، 157، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 166، 168، 169، 170، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 181، 191	العمل التقشفي: 127
	العمل المهني: 65، 92، 94، 119، 124، 125، 126، 147، 154، 159، 186، 187، 192، 196، 201، 209، 215، 217، 219
	العناية الربانية: 86، 110، 153، 154، 190، 195، 196، 215، 243
	-ف-
	الفرع الديني: 125
	-ق-
	القانون الاقتصادي: 99
	القانون الدستوري: 238
	قانون دودرخت: 243

مذهب التاريخ المادّي: 54	194، 197، 201، 203، 204، 209، 210، 211، 217، 238، 240، 246
المذهب التقويّ: 42، 45، 63، 94، 95، 103، 104، 122، 123، 147، 151، 153، 154، 158، 159، 161، 165، 171، 187، 239	-ل-
المذهب التومائي: 87	اللاهوت: 31، 39، 57، 73، 85، 106، 108، 110، 112، 121، 125، 130، 131، 134، 141، 145، 146، 147، 148، 149، 155، 167، 170، 181، 182، 189، 192، 194، 202، 203، 222، 229، 246، 247، 248
المذهب الجانساني: 88، 113، 145، 147، 194	اللوثرية: 45، 63، 80، 84، 86، 91، 94، 95، 96، 104، 107، 108، 111، 114، 115، 116، 122، 123، 125، 126، 130، 132، 136، 138، 140، 142، 143، 144، 145، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 160، 164، 170، 186، 187، 190، 193، 194، 197، 200، 204، 209، 215، 229، 240، 244، 247، 251
المذهب الطهوري: 56، 93، 96، 108، 115، 118، 127، 135، 177، 252	-م-
مذهب عبادة المال: 43	المذهب الأرمينياني: 65
المذهب العقائدي: 40	المذهب الأنجليكاني: 104
المذهب الفولترياني: 76	المذهب البروتستانتي: 36، 41، 76، 156، 165، 207
المذهب الكاثوليكي: 41	المذهب التأليهي: 53
المذهب الكالفيني: 43، 44، 92، 95، 127، 138، 140، 182، 201	
مذهب كويكر: 95	
المذهب اللوثرية: 45، 94، 95، 125، 142، 144، 152، 155	
المذهب المصلح: 126، 131، 152، 174	

المذهب المعمداني: 170، 173، 175	-ن-
المذهب الميثودي: 103، 104، 142،	النعمة الإلهية: 114، 123، 124، 127،
162، 165، 166	133، 141، 142، 154، 155، 202،
	214، 228، 239، 242
المشاعر الدينية: 125	النعمة الربانية: 91، 115، 133، 170،
المصلح الديني: 103	200، 217

مقالات في سوسيولوجيا الدين الثقافة البروتستانتية



Max Weber

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يندرج هذا العمل عامة ضمن مساعي فيبر البحثية الكثيفة إلى اكتناه أصول نظام الرأسمالية في الاقتصاد البشري، واستنباط الفكر أو «العقلية» المنبثقة عنه والمؤثرة فيه، ولاسيما عبر تاريخ الحضارة الغربية منذ القرون الوسطى، على خلفيتها الإغريقية والرومانية والديانة المسيحية، وباعتبار عوامل ومؤثرات أجنبية. بيد أن هذا العمل يركّز بالدرجة الأولى على فرضية تأثره بالفكر الرأسمالي الغربي، وفي تطوره منذ القرن السادس عشر، بمبادئ أو أخلاقيات المنحى البروتستانتي المسيحي.

وهو تأثرٌ مميزٌ طبع التصرف الفردي والنشاط، أو «الفعل»، الجماعي في المجال الاقتصادي، فكان لهذا التأثير، التابع إذاً من تصوّرات ومعتقدات دينية معينة، دورٌ في تكوين «عقلية» الرأسمالية الغربية وترسخها. وكان منطلقه ظاهرة كمية ونوعية بدت له بارزة، تمثلت في نظره في غلبة العنصر البروتستانتي وتفوقه كمّاً وكيفاً في المجال الاقتصادي الغربي المسيحي، على صعيد تشغيل رأس المال وتوظيفه واستثماره في بعث مشاريع الإنتاج والكسب وتسييرها، وعلى مستوى الأطر المسيّرة والفاعلين فيه عامة.

• ماكس فيبر (1864-1920): أستاذ القانون، والعلوم المالية، وعلم الاجتماع. أرسى ما يعرف بعلم الاجتماع الفهمي، وعلم الاجتماع الديني. من مؤلفاته: الاقتصاد والمجتمع، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

• منير الفندري: أستاذ اللغة والآداب الألمانية. عضو في بيت الحكمة (المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون). له العديد من الإسهامات في اللغة والترجمة.



المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-614-434-076-9



9 786144 340769

الشمس: 23 دولاراً
أو ما يعادلها